Zeitschrift

für

katholische Theologie.

Siebzehnter Jahrgang.

Vol 17

1893.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Fel. Rauch.
1893.

28932

ALMA COLLEGE LIBRARY Alma, California

BIBLIOTH. PRIVATA P. PRAEP. GEN. S. J.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen.

Inhaltsverzeichnis.

Abhandlungen.

	Seite
F. A. Stentrup S. J., Staat und Atheismus	1
J. Müllendorff S. J., Die Verdienstlichkeit und das übernatürliche Motiv	42
J. Ernst, Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe	79
E. Michael S. J., ‚Päpste als offenbare Ketzer', Geschichtsfabeln Döllingers	193
A. Zimmermann S. J., Nippold als Kirchenhistoriker . . .	231
N. Nilles, ‚Tolerari potest'	245
Fr. Schmid, Können wir den Verstorbenen sicher helfen? . .	297
J. Svoboda S. J., Der Prager Landtag 1575 I	385
F. A. Stentrup S. J., Staat und Kirche	420
O. Pfülf S. J., Prädestinationslehre des hl. Augustin	483
J. Müllendorff S. J., Glaubensmotiv und Verdienstlichkeit	496
B. Rinz S. J., Ritschls Studien zur Lehre von Gott . . .	577
J. Biederlack S. J., Weltliche Ehegesetze und ihre Geltung .	645
M. Limbourg S. J., Die Analogie des Seinsbegriffs . . .	677

Recensionen.

Fr. Raffl O. S. Fr., Die Psalmen III (H. Zschokke) . . .	104
Chr. Stamm, Bischof Conrad Martin (E. Michael S. J.) .	106
R. de la Broise S. J., Bossuet et la Bible (H. Hurter S. J.)	113
A. Rébelliau, Bossuet hist. du Protestantisme (Ders.) .	119
L. Pastor, Geschichte der Päpste I² (F. Richard S. J.)	122
A. Lechner, Mittelalt. Kirchenfeste ꝛc. in Bayern (N. Nilles S. J.)	125
F. G. Holweck, Fasti Mariani (Ders.)	132
K. Schwarzlose, Der Bilderstreit (E. Michael S. J.) . . .	136
W. Schenz, Des Messias priesterl. Thätigkeit (J. Knabenbauer S. J.)	142
J. Hoffmann, Geschichte d. Laiencommunion (E. Michael S. J.)	143
Th. Hughes S. J., The educ. System of the Jesuits (L. N. Schlechter S. J.)	145
W. Robertson Smith, Old Test. in the Jewish Church (A. Zimmermann (S. J.)	149
Mrs. Oliphant, Jerusalem (Ders.)	150
T. K. Cheyne, Study of Criticism (Ders.)	152
Th. Olden, The Church of Ireland (Ders.)	153
S. Bäumer O. S. B., Joh. Mabillon (Chr. Stelzer O. S. B.)	154
A. Bellesheim, Edw. Manning (E. Michael S. J.) . . .	330
H. Laemmer, Instit. d. kath. KR² (J. Biederlack S. J.) .	336
E. Rolfes, Aristoteles üb. Gottes Verhältnis z. Welt (B. Rinz S. J.)	340
W. Fraknói, Mathias Corvinus (L. Tomcsányi S. J.) . .	348
A. Schäfer, Die Briefe an d. Theſſ. u. an d. Gal. (Fr. Hübner S. J.)	357

Seite
G. Prevort, J. Williams' Autobiogr. (A. Zimmermann S. J.) 365
F. Probst, Die ältesten röm. Sacramentarien (N. Nilles S. J.) 521
L. Pastor, Johannes Janssen (E. Michael S. J.) 529
A. Kranich, Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Gnade (M. Limbourg S. J.) 532
Th. Granderath S. J., Constit. dogm. Conc. Vat. (H. Hurter S. J.) 535
E. Abbott, The Anglic. Career of Newman; Fr. Meyrick, The Church in Spain; J. Wells, Oxford; Ch. Gore, Mission of the Church (A. Zimmermann S. J.) . . 540—547
V. Thalhofer, Handb. d. kath. Liturgik II 2 (S. Bäumer O. S. B.) 695
E. Müller, Natur und Wunder (J. Oberhammer S. J.) . . 698
S. Oettli, 5 Mos., Josua, Richter (F. v. Hummelauer S. J.) 705
Ph. Schneider, Kirchenrechtsquellen² (J. Biederlack S. J.) 707
M. Höbler, Carl A. Cattaneos Werke übers. (J. Heller S. J.) 711
B. F. Westcott, Gospel of Life (A. Zimmermann S. J.) . 714
A. Gottlob, Die päpstl. Kreuzzugssteuern (E. Michael S. J.) . 716
H. M. Luckock, The Church in Scotland (A. Zimmermann S. J.) 723
A. Schöpfer, Gesch. des A. T. (F. v. Hummelauer S. J.) . 724
H. Weiß, Die Bergpredigt (J. Heller S. J.) 726

Analekten.

Das neue Cölibatsdecret für Amerika (N. Nilles S. J.) . . . 160
Altkath. Kritik in Sachen Döllingers (E. Michael S. J.) . . . 165
Beiträge zur biblischen Kritik und Exegese (J. K. Zenner S. J.) 173
Das objectum formale quod und quo (J. Müllendorff) . . 174
Glaubensmotiv und übernatürliche motio (Ders.) 176
Thomas und die unbefleckte Empfängnis (H. Hurter S. J.) . . 178
Knolls Fundamentaltheologie (Ders.) 183
Gregorovius über Döllinger (E. Michael S. J.) 371
Augustinische Studien (H. Hurter S. J.) 374
Zur Religionsgeschichte (V. Rinz S. J.) 376
Das Provinciale Fratrum Min. (E. Michael S. J.) 378
Ein mariologisches Problem (J. Nisius S. J.) 548
Frins' Schrift über praemotio physica (M. Limbourg) . . . 560
Glaubensmotiv und Verdienstlichkeit (J. Müllendorff S. J.) . 561
Karls d. Gr. Kaiserthum und Döllingers Akribie (J. Fischer S. J.) 563
Zeitalter Symmachus' des Bibelübersetzers (H. Hurter S. J.). . 729
John Keble und Cardinal Newman (A. Zimmermann S. J.) . 730
Textkritik zu Gen. 6, 3 (J. K. Zenner S. J.) 733
Hurters Nomenclator lit. theol. II 2 735
Die neue Revue thomiste (J. Brandenburger S. J.) 736
Das Archiv für Lit.- u. KG. des MA. von Denifle-Ehrle (E. Michael S. J.) 741
Cardinal Mazzellas Urtheil über die Jesuiten (J. Maurer) . . 745
Acten der Passauer Diöcesansynode 1438 (J. Heller S. J.) . . 755
Kleinere Mittheilungen, bes. aus ausländ. Literatur . 184 379 574
Alphabetisches Register zu diesem Jahrgang 763
Literarischer Anzeiger Nr. 54—57 . . . . . 1* 9* 13* 21*

Abhandlungen.

Der Staat und der Atheismus.

Von F. A. Stentrup S. J.

Schwer zu erklären ist die Thatsache, daß sowohl auf dem socialen Congreß in Lüttich, als auch auf dem bald darauf folgenden Congreß der katholischen Rechtskundigen in Angers Stimmen laut wurden, die dem Staate jede Ingerenz, wenigstens constituierender und entscheidender Natur, auf die Lösung der socialen Frage absprachen. Denn wer immer der Ueberzeugung lebt, daß das Wohl und Wehe des Staates hauptsächlich durch den socialen Zustand seiner Glieder bedingt ist, daß die Uebel, unter denen die sociale Ordnung leidet, sich nothwendig zu Krankheiten am staatlichen Organismus ausbilden, die ihn mit Auflösung und Untergang bedrohen, der kann sich auch der Ueberzeugung nicht verschließen, daß der Staat auf dem socialen Gebiete unbestreitbare und unantastbare Rechte besitzt, und schwerwiegende Pflichten zu erfüllen hat. Uebrigens hat das Rundschreiben des glorreich regierenden Papstes über die Arbeiterfrage für uns Katholiken eine Entscheidung herbeigeführt, die jedem Zweifel ein Ende macht. Mit klaren, bündigen Worten spricht er es aus, daß auch der Staat an der Lösung der socialen Frage mitzuarbeiten hat. Viel wurde namentlich seitdem über die Natur dieser Mitwirkung geschrieben,

so daß es unnütz scheinen könnte, darüber eine neue Arbeit zu veröffentlichen. Wenn wir uns trotzdem dazu entschließen, hoffen wir um so mehr auf die Nachsicht unserer Leser rechnen zu dürfen, als es sich nicht nur um einen Gegenstand handelt, der in der gegenwärtigen Zeitlage von hervorragender Bedeutung ist, sondern auch die Besprechung des Verhältnisses des Staates zur socialen Frage nach den Artikeln, die wir im vorjährigen Bande unserer Zeitschrift erscheinen ließen, zu einer Art von Nothwendigkeit für uns geworden ist.

Wir glauben, in unserem Artikel ‚Der Atheismus und die sociale Frage' den Beweis geführt zu haben, daß die Apostasie von der Idee des wahren lebendigen Gottes, weil sie alles, was wahrhaft und einzig grundlegend für jede gesellschaftliche Ordnung ist, in ein leeres Phantom umwandelt, nothwendig den Untergang der Gesellschaft herbeiführen muss. Der mächtigste Feind der socialen Ordnung, das unüberwindlichste Hindernis wider jede Regeneration derselben, das sicherste Mittel zu deren Zerstörung ist der Atheismus. In ihm allein haben wir die letzte Ursache eines Zustandes jener Ordnung zu sehen, der eher einem Processe der Fäulnis und Zersetzung, als einem schleichenden Siechthum ähnlich ist; in ihm den tiefsten Grund dafür zu erblicken, daß das ganze gesellschaftliche Gebäude in seinen Fugen kracht und baldigen Zusammenbruch droht. Wird also nicht auf allen Linien der Kampf gegen den Atheismus eröffnet, dann verspricht man sich vergebens, dem gesellschaftlichen Organismus neues Leben einhauchen und ihm Widerstandskraft gegen die Uebel, die an seinem Marke zehren, geben zu können; dann bemüht man sich vergebens, das Gemäuer des gesellschaftlichen Baues mit eisernen Klammern zu durchziehen, um seinen Zusammensturz zu verhindern. Ist dem aber so, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es dem Staate der socialen Frage gegenüber vor allem obliegt, in den Kampf gegen den Atheismus einzutreten, und diesem die Wege zu verlegen.

Weit entfernt davon, daß der Staat das Recht habe, den Atheismus zu dulden und ihm freie Bewegung zu gestatten, geschweige denn mit ihm zu pactieren und ihm irgend einen Einfluss auf das öffentliche Leben zu gewähren, ist er vielmehr durch eine heilige Pflicht gebunden, denselben bis in seine letzten Schlupfwinkel zu verfolgen, und den Glauben an den lebendigen Gott

und die Religion mit allen Mitteln, die ihm in seiner Sphäre zu Gebote stehen, als das Fundament, auf dem er ruht, zu wahren und zu schützen. Und darum hat er mit eiserner Festigkeit das Hindrängen auf Trennung des Staats- und Völkerlebens von Gott und der Religion, das seit Jahrzehnten in der Luft liegt, zurückzuweisen, da dasselbe im Grunde nur eine öffentliche Vollgültigkeitserklärung des Atheismus anstrebt. Denn wer den Glauben an Gott und mit ihm die Religion nicht aufgegeben hat, der kann unmöglich, ohne mit der Logik auf gespanntem Fuße zu stehen, das Verlangen aufstellen, daß das öffentliche Leben ohne jegliche Rücksichtnahme auf Gott und Religion in vollkommenster Autonomie des menschlichen Willens geordnet werde. Entweder gibt es keinen Gott, oder er ist, wie die Ursache, so auch das Ziel und Ende von allem, und somit auch der Völker und Staaten. Entweder gibt es keinen Gott, oder er ist nicht weniger der unumschränkte Herr der Staaten und Völker, als er der ganzen Schöpfung Herr ist. Entweder gibt es keinen Gott, oder sein Gedanke und Wille ist ebenso das erste und höchste Gesetz der Staaten und Völker, als er es für den einzelnen ist. Entweder gibt es keinen Gott, oder die Pflicht, die jedem Menschen auferlegt ist, Gottes Majestät zu verherrlichen, haben auch die Völker und Staaten zu erfüllen. Man muss also zuerst ein Mensch ohne Gott geworden sein, damit die Forderung nach einem Staate ohne Gott nicht ungereimt und sinnlos sei. Würde mithin der Staat sich dieser Forderung willfährig erweisen, dann würde er sich dem Atheismus überliefern, sein Leben ihm dienstbar machen, und damit sein eigenes Todesurtheil unterzeichnen.

Wenn es in den heiligen Büchern heißt: ‚Segen über das Volk, dessen Herr sein Gott ist', dann können wir, auf sie gestützt, hinzufügen: Fluch dem Volke, dessen Herr sein Gott nicht ist. Oder liegt dieser Fluch nicht in den Worten ausgedrückt, die Gott durch den königlichen Propheten einst wider die Fürsten und Völker sprach, die sich gegen ihn zu erheben und sein Joch abzuschütteln erkühnen: ‚Ich werde sie zermalmen am Tage meines Zornes wie ein Töpfergefäß; ich werde Gericht halten in den Nationen und sie verwickeln in den Untergang, und die Köpfe Vieler zerschmettern'? Und hört man ihn nicht aus der Antwort, die der Herr bei Jeremias jenen gab, die die Frechheit hatten zu sprechen: Es gibt keinen Gott, es wird kein Unglück über uns

kommen, wir werden Hunger und Schwert nicht sehen: ‚Weil ihr dieses Wort gesprochen, so mache ich meine Worte in deinem Munde zum Feuer, und dieses Volk zum Holze, und es soll sie verzehren‘? Doch wozu bedarf es der Berufung auf die heilige Schrift, wo die Sache selbst durch sich überlaut redet?

Jede Schuld muss entweder gesühnt oder gestraft werden; sie muss entweder zur Offenbarung der Barmherzigkeit oder zur Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes dienen. Die Schuld des Einzelmenschen straft Gott oft nicht in diesem Leben, weil ihm eine endlose Ewigkeit zugebote steht, in der ihr die gebürende Strafe zutheil wird. Aber die Schuld, welche Staaten und Völker als solche sich aufladen, wird von der strafenden Gerechtigkeit stets in diesem Leben ereilt, weil es nur für den Einzelmenschen, nicht aber für die Staaten und Völker eine Ewigkeit gibt. Wie nun aber der einzelne Mensch sich durch Leugnung des Daseins Gottes der größten aller Missethaten schuldig macht, so begehen auch ein Staat und ein Volk ein maßloses Verbrechen, wenn sie durch bewusste Trennung des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens von Gott und der Religion dasselbe zu einer thatsächlichen Gottesleugnung machen. Dürfen wir also daran zweifeln, daß über sie die Strafe kommen wird, und zwar die Strafe, die allein der Größe solchen Verbrechens entspricht, Untergang nämlich und Vernichtung? Der Staat, welcher in jene Trennung eingewilligt und aufgehört hat, in dem lebendigen wahren Gott den Herrn zu verehren, in dessen Hand sein Los liegt, und dem er bedingungslose Unterwürfigkeit schuldet, ist gleich dem Baume, der sich von seiner Wurzel losgerissen hat, ist ein Organismus, an dem sich Glied um Glied löst, bis der Verfall ein allgemeiner und vollständiger geworden ist. Während der Mensch ohne Gott wohl seine Würde, nicht aber seine Natur verliert, geht dem Staate ohne Gott mit jener auch diese verloren. Er ist dem Keime nach schon jenes Unding, das man den socialdemokratischen Staat zu nennen beliebt, für den die Umsturzpartei unserer Zeit schwärmt, ohne selbst zu wissen, was er ist, ja ohne es auch nur wissen zu können, weil er in Wirklichkeit Negation jedes Staates ist. Während der Mensch ohne Gott wohl jenes Lebens bar ist, dem der Charakter des wahrhaft Menschlichen eignet, ihm jedoch das Leben bleibt, welches die Seele dem Leibe verleiht, büßt der Staat ohne Gott alles Leben ein. Denn alle socialen Kräfte, deren Summe das Lebens-

princip des Staatskörpers bilden, sind in ihrer Wirksamkeit, oder vielmehr in ihrem Bestande an die Idee Gottes gebunden. Möchten wir doch von unseren Gegnern lernen!

Wiederholt haben in neuester Zeit die Leiter der socialdemokratischen Bewegung ihre Anhänger vor gewaltsamem Auftreten gegen die bestehenden Verhältnisse gewarnt und sie mit der Aussicht beruhigt, daß der socialdemokratische Staat von selbst in den gegenwärtigen Staat hineinwachsen und in nicht gar ferner Zukunft ihn überwuchern werde. Niemand wird glauben, daß sie überhaupt der Anwendung brutaler Gewaltmittel abhold sind, sie würden sich im Gegentheil ohne Bedenken dazu entschließen, sofern sie sich nur im Besitze einer materiellen Macht wüssten, die ihnen gegründete Hoffnung auf Erfolg gäbe. Nur weil sie sich den Bajonetten, die ihnen die Staatsmacht entgegenhalten würde, noch nicht gewachsen sehen, und mit Grund eine Niederlage fürchten, die die Verwirklichung ihrer Pläne auf Jahre hinausschieben müsste, rathen sie den ihrigen an, von gewaltsamen Erhebungen abzustehen und vorläufig die Ideen, die unsere Zeit zu beherrschen scheinen, allein wirken zu lassen. Leider kennen sie besser, als andere, die vor allen diese Kenntnis besitzen sollten, die tiefgreifende, unwiderstehliche Macht, die der Idee innewohnt, und zählen sie mit Zuversicht auf den Atheismus, der in der Welt der Geister auf der Wanderschaft begriffen ist und ihrer Sache einen dankbaren Boden bereitet. Und sie irren sich nicht, wenn sie durch die Verbreitung des Atheismus und die Zunahme der Religionslosigkeit in den Massen des Volkes das angestrebte Ziel unfehlbar erreichen zu können glauben. Denn gelingt es ihnen, den Atheismus in die eigentliche Volksseele zu tragen, dann ist ihre Zeit gekommen. Für eine Gesellschaft, deren Seele der Atheismus geworden ist, gibt es keine andere Form mehr, als die Socialdemokratie, oder vielmehr die vollendete Anarchie mit ihren grauenhaften Folgen. Daß man nicht denken und den Blick auf den Stern richten will, der allein Heil und Rettung verspricht, und auf den die Umsturzpartei selbst unaufhörlich durch die That hinweist!

Wir ständen nicht, wo wir stehen, wenn der Staat seiner heiligsten Pflicht, im Atheismus einen Feind zu sehen, von dessen Bekämpfung seine eigene Sicherheit und Existenz abhängt, nachgekommen wäre. Aber, welches immer der Grund gewesen sein

mag, diese Pflicht wurde vernachlässigt. Nicht gar so weit brauchen wir in die Vergangenheit zurückzugehen, um zu den ersten, noch schüchternen Versuchen des Atheismus, das Tageslicht zu gewinnen, zu gelangen. Leicht wäre es damals gewesen, sie zu vereiteln. Leider geschah es aus Sorglosigkeit und mehr noch aus Gedankenlosigkeit nicht. Bald erhob er mit zunehmender Kühnheit das Haupt. Er trat aus den engen Kreisen, in die er eingeschlossen war, heraus, und suchte Adepten aus jedem Stande, jedem Alter und Geschlechte zu gewinnen, und darum sich allen anzupassen. Er führte nicht weniger die Sprache der Gebildeten, als die Sprache des Volkes; nicht dem reiferen Alter allein, sondern auch dem jugendlichen wusste er sich verständlich zu machen. Er verstand es ebenso die ernste Miene des Philosophen anzunehmen, als die leichtsinnige Frivolität des Spötters zur Schau zu tragen. Auf allen Wegen, die ihm einen Zugang zum menschlichen Geiste versprachen, sah man ihn unverdrossen wandeln; jeden Ton, für den die Menschenseele empfänglich ist, schlug er an. Seine rastlosen Bemühungen blieben nicht ohne Erfolg; in verhältnismäßig kurzer Zeit umgab ihn eine große Schar Bethörter, die in ihm den Erlöser der Menschheit aus dem verdummenden Irrthum verehrten und ihn als den Führer zum Lichte und Glücke begrüßten. Und als nun auch die Thore der Universitäten sich ihm aufthaten, und durch Besetzung ihrer Lehrstühle es ihm ermöglicht wurde, sich mit dem Nimbus des officiellen Trägers der Wissenschaft zu umgeben, da setzte er jede Rücksicht bei Seite, und verlangte mit einer Unverschämtheit, deren nur er fähig ist, allgemeine Anerkennung und Huldigung. Wer immer sich weigerte seiner Fahne zu folgen, oder gar sich erkühnte gegen sie sich zu erheben, der wurde in die Acht erklärt, des Köhlerglaubens bezichtigt, und als ein Feind der Wissenschaft und Aufklärung der allgemeinen Verachtung preisgegeben. So niedrig der Atheismus auch seiner Herkunft nach steht und so erniedrigend er auch in seinen Wirkungen sich erweist, so hatte er sich doch zu einem Grade erlogener Hoheit und Vornehmheit emporgeschraubt, die gerechtes Staunen erregen muss. Schon hatte er es erreicht, daß nur mehr Männer von nicht gewöhnlicher Charakterstärke es wagten, offen mit dem Bekenntnis des Gottesglaubens hervorzutreten, während zahllos Viele es vorzogen, diesen Glauben im Innern verschlossen zu halten, um nicht des Namens eines vorurtheilsfreien und auf der Höhe

der Zeit stehenden Geistes verlustig zu gehen. Nicht zu verwundern, daß er in stolzer Siegesgewißheit die Zeit für gekommen erachtete, wo er die Führung im öffentlichen Leben und die Herrschaft über das gesellschaftliche Leben als ein ihm gebürendes Recht fordern zu können meinte. Allerdings hatte er seine Erwartung zu hoch gespannt, aber eine Position hatte er gewonnen. Es galt nun diese zu stärken und weiterer Positionen sich zu bemächtigen. Unverdrossen setzte er deshalb seine Arbeit fort und wandte vor allem in richtiger Erkenntnis der Dinge sein Augenmerk auf die höhere Wissenschaft. Und wir müssen gestehen, daß er auf dem Gebiete derselben wahrhaft Erkleckliches geleistet hat. Was vor einigen Decennien ein Hegel mit blasphemischem Munde zu sagen sich nicht gescheut, und was allumher ein starkes Echo fand, das möchte man fast für unbedeutend halten, wenn wir es mit dem vergleichen, was seitdem in großer Zahl die Männer der Wissenschaft, denen unsere Jugend anvertraut wird, lästernd uns zu bieten wagen. Fast nur jene Wissenschaft sehen wir von ihnen vertreten, die allem, was über die Sinne hinausliegt, Hohn spricht, und die in den Sumpf des Materialismus versunken, alles, was sie berührt, zum Welken und Faulen bringt. Indes begnügte sich der Atheismus nicht mit den Sälen der Universitäten und Akademien, sondern er strebte auch mit allen nur erdenklichen Mitteln Einfluss auf die breitesten Volksschichten zu gewinnen. Namentlich suchte er jene Geistesproducte zu durchsäuern, die von Hand zu Hand gehen, und durch ihre leichte Form und ihr anziehendes Gewand aufmerksame Leser und gelehrige Schüler finden. Und darum grinzt uns aus den verschiedensten Arten von Volksbüchern, Kalendern, Romanen, Novellen und Zeitungen der Dämon des Atheismus entgegen, und ist die Tagesliteratur zu einem Pfuhle geworden, auf dem der ekle Laich der Gottesleugnung schwimmt. Daraus erklärt es sich, daß es gegenwärtig kaum eine Classe der Gesellschaft mehr gibt, in die der Atheismus nicht eingedrungen wäre, und in der er nicht seine Anhänger zählte; daß er Fleisch und Blut in der Socialdemokratie annahm, die das Apostolat für ihn als eine heilige Pflicht ansieht, deren Erfüllung sie mit unermüdetem Eifer obzuliegen habe. Man hatte vor vierzehn Jahren in einer Sitzung[1]) des deutschen Reichstages den Socialdemokraten

[1]) Reichstagsitzung vom 16. September 1878.

ihre atheistischen und materialistischen Anschauungen zum Vorwurfe gemacht. Bebel, vielleicht der bedeutendste Vertreter der Socialdemokratie, erhob sich dagegen, aber nicht um die Unwahrheit und Ungerechtigkeit dieses Vorwurfes darzuthun, sondern um den Nachweis zu liefern, daß atheistische und materialistische Gesinnungen den Stoff zu einem Vorwurfe gar nicht abgeben können. „Wer hat denn aber, sagte er, diese atheistischen Lehren, die Ihnen so viel Sorge und Verdruss machen, wissenschaftlich und philosophisch begründet? Waren das vielleicht Socialdemokraten? Waren die Edgar und Bruno Baur, die Feuerbach, die David Strauß, die Ernst Renan — waren das Socialdemokraten? Das sind Männer der Wissenschaft, die mit ihren sonstigen Anschauungen im bürgerlichen Leben und meist in der liberalen Partei gestanden haben. Wir haben diese atheistischen Ansichten auf Grund unserer wissenschaftlichen Ueberzeugung adoptiert, und halten uns verpflichtet, sie weiter zu verbreiten und in die Massen zu tragen“. Da stehen wir. Ungestraft darf man sich in öffentlichen Versammlungen zum Atheismus bekennen und Propaganda für ihn machen; ungehinhindert darf man sich seiner bedienen, um die Arbeiter zu haranguieren und das Proletariat ins Gehege der Socialdemokratie zu treiben. Selbst unreifen Knaben und Mädchen wird er in den Schulen verschiedenartigster Benennung als das Resultat der wahren Wissenschaft und als die Seele des wahren Fortschrittes anempfohlen. Wäre ein solcher Zustand möglich geworden, wenn der Staat dem Atheismus gegenüber seine Pflicht mit strenger Treue erfüllt, und nicht durch sein Verhalten selbst dazu beigetragen hätte, ihn zu einer unheimlichen Macht über die Geister zu verhelfen?

Werden jene, denen das Wohl des Staates anvertraut ist, sich wenigstens jetzt aufraffen, und mit allem Ernste und mit Anspannung aller Kräfte an die Ausübung ihrer schweren Pflicht gehen? Spät ist es freilich geworden, aber nicht zu spät. Noch ist Zeit, aber nach menschlicher Berechnung die höchste Zeit. Das Uebel hat sich schon zu einem Grade entwickelt, der das Schlimmste befürchten läßt, wenn nicht seinem Fortschreiten durch energischen Eingriff ein Ziel gesetzt wird. Vor unseren Augen bringt es in stets schnellerer Aufeinanderfolge Erscheinungen am Staatskörper hervor, die mit tödtlichem Ausgange drohen. Wohl sucht man nach Mitteln, um denselben zu begegnen, aber was nützen auch

die besten Mittel, wenn sie nur gegen die Krankheitserscheinungen, als wären es für sich bestehende Krankheiten, gerichtet sind, an den eigentlichen Sitz der Krankheit aber nicht heranreichen? Dem Atheismus muss der Angriff gelten, wenn das Staatswesen über die sociale Krisis, in der es fast überall schwebt, hinübergerettet, und die Heilung des Staatskörpers von der schweren Erkrankung, die ihn befallen, angebahnt und in sichere Wege geleitet werden soll. Erst dann, wenn das ganze social-politische Leben dem Einflusse des Atheismus entzogen, und diesem jedes Hineinragen ins öffentliche Leben unmöglich gemacht sein wird, wird der Staatsorganismus wieder aufathmen und die Bahn gesunder Entwicklung wieder betreten. Zurückdrängung also des Atheismus, und wo möglich vollständige Vernichtung desselben ist die Aufgabe, von deren Lösung in letzter Instanz das Heil und die Rettung des Staates abhängt. Umsomehr aber drängt es an die Lösung dieser Frage zu gehen, als der Atheismus längst schon sich einen mächtigen Anhang im Proletariat erworben und dadurch die Gefahr für den Bestand des Staates zu einer brennenden gemacht hat. Ist es ja bekannt, daß der Atheismus sich der Kreise des eigentlichen Volkes und des Proletariats nicht bemächtigen kann, ohne daß die letzten Consequenzen, zu denen er mit logischer Nothwendigkeit führt, thatsächlich aus ihm gezogen werden. In diesen Kreisen wirft er unfehlbar und vollständig die Maske ab, die ihn in jenen Kreisen, denen alle Genüsse des irdischen Daseins offen stehen, und die das Bürgerrecht im Erdenhimmel besitzen, weniger schreckbar und gefährlich erscheinen lassen. In ihnen zeigt er sich in seiner wahren grauenhaften Natur, als den Todfeind nämlich, der in ununterbrochener Arbeit den Gesellschaftsbau untergräbt, und mit wilder Gier dem Augenblicke entgegenharrt, der ihm den letzten Spatenstich zu thun gestattet; als den Dämon, der nichts zu schaffen, sondern nur zu vernichten, und das Chaos heraufzubeschwören versteht. Warum also entschließt man sich nicht zum Kampfe wider den Atheismus, da er doch ein wahrer und nothwendiger Rettungskampf für den Staat und die menschliche Gesellschaft geworden ist? Unvernünftig wäre es, sich der Anschauung jener anzuschließen, die in zu trüber Beurtheilung der Sachlage ihm jede Aussicht auf Erfolg absprechen möchten. Wir dürfen es im Gegentheil für sicher halten, daß ein zielbewusster und männlicher Kampf binnen kurzem sogar namhafte Erfolge

aufweisen würde. Doch bevor wir uns näher darüber erklären, erlauben wir uns in möglichster Kürze zu sagen, wie nach unserer Ansicht dieser Kampf geführt werden muss.

Es ist eine Thatsache, die von der Geschichte bezeugt wird, und für die auch Bebel an der oben angeführten Stelle eintritt, daß der Atheismus im Volke nicht die Natur einer selbständigen Entwicklung von innen hat, sondern eine Entfaltung von Keimen ist, die in dasselbe von außen hineingetragen wurden. Wer mit einiger Aufmerksamkeit den Weg verfolgt, den der Atheismus gegangen, der ist gezwungen in demselben ein Gift zu sehen, das aus den höheren und sogenannten gebildeten Regionen der menschlichen Gesellschaft in die niederen hinabsickerte, eine Krankheit, die aus jenen Regionen in diese durch Ansteckung fortgepflanzt wurde. Steht aber einmal diese Thatsache fest, dann kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Kampf gegen den Atheismus in erster Linie auf den Atheismus der höheren Classen gerichtet sein muss. Denn Verstopfung der Giftquelle und Aufhebung des Ansteckungsherdes muss nothwendig der erste Schritt bei Heilung einer Krankheit sein, die von Vergiftung und Ansteckung herrührt. Aber auch abgesehen davon, liegt es am Tage, daß ein auf die niederen Classen beschränkter Kampf, weit entfernt davon eine Frucht zu erzielen, sich vielmehr als schädlich erweisen müsste. Denn nicht nur würden jene in einem derartigen Kampfe eine willkürliche Beschränkung einer Freiheit sehen, die ganz und voll den höheren Classen zugestanden wird, sondern sie müssten auch durch denselben auf den Gedanken geführt werden, daß der Grund des Kampfes wider ihren Atheismus nicht das allgemeine Interesse, sondern einzig das Sonderinteresse der Höherstehenden sei. Will man aber die Erbitterung bemessen, die dieser Gedanke wachrufen muss, so denke man nur an die Wirkung des Wortes, das man leider nur zu oft hört: Gottesglaube und Religion sind zwar nur ein Wahn, aber ein dem gemeinen Volke nothwendiger Wahn und muss deshalb in ihm aufrecht erhalten werden. Mit lautem Unwillen wurde es vom Volke aufgenommen, und trieb Tausende aus dessen Mitte an, sich mit einem Schrei der Entrüstung in die Arme des Atheismus zu werfen. Man sollte doch wissen, daß das innerste Wesen der Menschennatur sich dagegen empört, zur Verdummung verurtheilt zu sein, nur weil Aufklärung der Selbstsucht der Erdenglücklichen unbequem werden könnte.

Aber, wird man uns vielleicht fragen, wäre es denn nicht möglich, dem Atheismus gewisse Grenzen zu ziehen und dadurch, daß man gegen dessen Umsichgreifen in den Massen des Volkes Bollwerke aufführt, die Staatsgefährlichkeit desselben zu vermindern? Kaum vermögen wir uns einzureden, daß diese Frage ernst gemeint sein könne. Möge die Kluft zwischen der gebildeten und ungebildeten, der genießenden und der um ihr Dasein ringenden Classe der menschlichen Gesellschaft noch so groß sein, sie wird stets von den Ideen auf ihrem Gange durch die Welt der Geister überschritten werden; es gibt keine Erdenmacht, die die Ideen in ihrem Vordringen aufzuhalten imstande wäre. Es ist verlorene Zeit und vergebliche Mühe, im Gebiete der Gedanken auf hermetische Abschlüsse sinnen zu wollen. Wenn einmal ein Gedanke die Höhen der menschlichen Gesellschaft beherrscht, dann geht er unaufhaltsam zu den Tiefen, um auch sie in Besitz zu nehmen. Nicht weniger unmöglich ist es, daß der Atheismus, der die höheren Kreise ergriffen hat, nicht auch allmählich die niederen erfasse, als es unmöglich ist, daß die Atmosphäre, die in den Höhen verpestet wurde, nicht giftschwanger in die Niederungen steige und alles, was sie dort antrifft, verseuche. Sollen mithin die Tiefen der Pest des Atheismus los und ledig werden, dann ist es unumgänglich nothwendig, die Höhen von den Miasmen, die sie ausströmen, zu säubern, und dadurch die allen gemeinschaftliche Luft zu reinigen.

Schon oben bemerkten wir, daß der Atheismus, um sein Ziel, die Emancipation nämlich des Menschen- und Völkerlebens von der Idee des lebendigen Gottes und der Religion, mit Sicherheit zu erreichen, mit richtigem Tacte als nächstes Operationsfeld das Gebiet der höheren Wissenschaften wählte. Er rang darnach, sich in den Besitz dieses Gebietes durch Beschlagnahme der Universitäten und höheren Schulen zu setzen. Seine Bemühungen waren von Erfolg gekrönt. Es gelang ihm, die Stätten der Wissenschaft in ungeahnter Ausdehnung in Stätten zu verwandeln, von wo aus seit Jahrzehnten im Namen der Wissenschaft gegen die leuchtende Sonne der Wahrheit der Schmutz des Atheismus geschleudert wird. Mit Recht haben deshalb Männer, die im Atheismus den tiefsten Grund der bedauerlichen Zustände unserer Gesellschaft sehen, auf die Hochburgen des offenen und verlarvten Atheismus hingewiesen, und ihre Niederwerfung als eine Forder-

ung des Staatswohles bezeichnet. Denn wird dem Atheismus auf den Hochschulen das Wort nicht entzogen, bleibt ihm der Besitz ihrer Kathedern, dann wird er nicht nur fortleben, sondern auch, zunächst zwar in den höheren Ständen, dann aber auch in den niederen Kreisen des eigentlichen Volkes riesige Fortschritte machen. Und darum müssen jene, denen die Verantwortung für die gesellschaftlichen Güter obliegt, unbekümmert um das Zetergeschrei, das sich darob erheben wird, dem Atheismus die eroberten Hochschulen abnehmen und den Zugang zu ihren Lehrstühlen unerbittlich versperren.

Allerdings wird bei solchem Vorgehen in allen Variationen die Klage über Eingriffe in die akademische Lehrfreiheit vernommen werden, allein man müsste blind sein, um derselben irgend eine Bedeutung beilegen zu können. Oder wer in der Welt wird die akademische Lehrfreiheit darin erblicken, daß jedweder, dem es gelingt einen akademischen Lehrstuhl einzunehmen, dadurch das Recht erlangt, nach Willkür zu lehren, was immer ihm beliebt, ohne an irgend ein Gesetz gebunden zu sein? Wie jede Freiheit des Menschen, so hat auch die Lehrfreiheit ihre Schranken, auch für sie gibt es ein bestimmtes Gebiet, das sie ohne Verletzung eines höheren Rechtes nicht verlassen kann; auch sie steht unter Gesetzen, deren Uebertretung eine Schuld und unter Umständen ein Verbrechen ist. Nun kann freilich der Gottesleugner, der überhaupt keine wahrhaft moralischen Schranken und verpflichtende Gesetze anzuerkennen vermag, noch viel weniger im Gottesglauben und in der Religion ein Gesetz sehen, an das er sich zu binden habe, aber damit hört doch wohl das Recht und die Pflicht des Staates, der Wirksamkeit des Atheisten für die Verbreitung des Atheismus in der menschlichen Gesellschaft einen unübersteiglichen Damm entgegenzusetzen, nicht auf. Denn zugegeben, der Staat würde im Atheismus nicht ein Verbrechen wider denjenigen erblicken, der sein höchster Herr ist, und dem er Unterwerfung schuldet, so wäre er doch gezwungen, ihn als ein Attentat auf seine eigene Sicherheit und seine Existenz zu betrachten. Und man wird doch dem Staate nicht zumuthen, einem solchen Attentate mit verschränkten Armen zuzuschauen.

Soll aber der Atheismus durchaus unter den Schutz der akademischen Lehrfreiheit gestellt werden, dann kann dieser Schutz auch dem socialdemokratischen Lehrsystem nicht versagt werden.

Denn, um nicht zu sagen, daß bei der Voraussetzung des Atheismus die Lehrfreiheit nothwendig eine absolute und unbeschränkte ist, vermag niemand, ohne mit sich selbst in offenbaren Widerspruch zu gerathen, die Lehrfreiheit für das Princip in Anspruch zu nehmen und zugleich sie für die Folgerungen, die sich mit logischer Nothwendigkeit daraus ergeben, zurückzuweisen. Nun geht aber aus dem Atheismus, wenn man den Gang der Gedanken nicht gewaltsam unterbrechen will, die socialdemokratische Lehre mit unanfechtbarer Folgerichtigkeit hervor. Es muss also entweder die gleiche Lehrfreiheit, die man für den Atheismus verlangt, der Socialdemokratie gewährt werden, oder wenn man, aus welchem Grunde auch immer, dem Staate die Berechtigung zuerkennt, dieser den Zutritt zu den akademischen Lehrstühlen zu verschließen, so muss man ihm die nämliche Berechtigung dem Atheismus gegenüber zuschreiben. Sehr zu bedauern ist es, daß manche aus der Zahl jener, denen die Gefahren des Atheismus für das Leben der Völker nicht verborgen sind, und die die Macht und den Beruf hätten, ihn zu bekämpfen, trotzdem seinen Besitzstand in den höheren Schulen nicht anzutasten wagen. Nie würden sie im wohlverstandenen Interesse des Staates den Atheismus beim Volkslehrer dulden; aber zurückgeschreckt vom Schlagworte der akademischen Lehrfreiheit lassen sie ungestört den akademischen Lehrer seine Kräfte für den Atheismus einsetzen, und eine Jugend heranbilden, die den Atheismus von der Höhe zur Tiefe trägt. Sie glauben gewiss nicht, daß es eine Freiheit geben kann, Gott durch die Leugnung seines Daseins zu lästern, und dennoch fürchten sie die Lehrfreiheit zu verletzen, wenn sie unwiderruflich jenen das Wort entziehen, die die Kathedern unserer Hochschulen zu dieser Lästerung missbrauchen, und ihr ebenso viele Apostel gewinnen, als es Beamte und Aerzte und Professoren und Literaten gibt. Aber heißt denn das nicht vor einem leeren Phantom sich beugen und mit Hintansetzung wahren Mannesmuthes durch dasselbe sich von der Erfüllung einer der heiligsten und schwersten Pflichten abhalten lassen?

Oder sollte etwa eine andere Furcht hier hindernd in den Weg treten, die Furcht nämlich, die Hochschulen ihrer Zierden und berühmtesten Lehrer zu berauben? Nehmen wir an, atheistische Lehrer können einen solchen Namen verdienen, so dürfen sich jene, denen die Obsorge für das Gemeinwohl anvertraut ist, dadurch

doch in der Erfüllung ihrer Pflicht nicht beirren, sondern müssen sich vielmehr dadurch zu größerer Entschiedenheit und Energie in derselben antreiben lassen. Denn je berühmter die Vertreter des Atheismus in jeder Gestalt sind und je größer ihre Zahl ist, desto naheliegender ist die Gefahr, die daraus für den Staat erwächst. Nicht ein Unglück, sondern ein großes Glück für die Oeffentlichkeit ist es, wenn jene Lehrer, die entweder sich selbst einen Namen gemacht, oder denen andere in wohlberechneter Absicht einen Namen gemacht haben, sich ins verdiente Dunkel zurückziehen. Sehr würde man sich irren, wenn man sie für unersetzlich hielte. Längst würden wir viele Gelehrte besitzen, die ihren Platz ausfüllen und, ohne den Gottesglauben aufgegeben zu haben, ihnen an Ruf nicht nur gleichkommen, sondern sie auch übertreffen würden, wenn nicht eine empörende Cliquenwirtschaft grundsätzlich alle von dem Zutritt zu den höheren Schulen ausschließen würde, die nicht unzweifelhafte Proben von ihrer Gesinnungstüchtigkeit abgelegt haben. Sobald die chinesische Mauer, die man wider Männer aufgerichtet hat, welche in der Gottesidee Wahrheit und Leben erblicken, gestürzt ist; sobald die Kaste, welche hinter ihr ihres Monopols sich erfreut und ihr literarisches Unwesen treibt, gedeckt von einer Partei, die ihre selbstsüchtigen und unedlen und niedrigen Interessen durch die atheistische Weltanschauung geschützt und gar geadelt glaubt, sobald diese Kaste zum Auszuge gezwungen sein wird, wird sich aller die Ueberzeugung bemächtigen, daß die Verdrängung des Atheismus aus den Hörsälen der Hochschulen uns wohl einer gewissen Kategorie von Gelehrten, nicht aber der Gelehrten beraubte, daß sie nicht das Ende der Wissenschaft, sondern nur die Befreiung derselben von dem bedeutet, was einem Alp gleich auf ihr lastet und ihr kräftiges Aufblühen und segenvolles Einwirken auf die menschliche Gesellschaft hindert.

Wir wissen gar wohl, daß viele mit mitleidigem Lächeln diese Vorhersagung entgegennehmen werden. Es ist schon fast zu einer Art von Angewöhnung geworden, daß man die Wissenschaft in Gegensatz zum Gottesglauben stellt, als wäre dieselbe ihrer Natur nach atheistisch, und als könnte man nur durch Aufgebung des Glaubens an Gott in das Heiligthum der Wissenschaft eintreten, und für die Erweiterung und Vertiefung derselben thätig sein. So oft haben namentlich die Atheisten den Widerstreit zwischen Wissenschaft und Gottesglauben verkündigt, so laut ihn be-

tont, daß er dank der Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit, die leider stets weitere Kreise um sich zieht, sich fast die Geltung einer Thatsache erworben hat, an deren unzweifelhaften Gewissheit niemand mehr rütteln kann. Und das ist so wahr, daß man nicht nur in literarischen Aufsätzen, sondern selbst in Parlamentsreden dem mit dürren Worten ausgesprochenen Satz begegnet: Entweder Verzicht auf die Wissenschaft oder Verzicht auf den Gottesglauben; denn vereint können sie im nämlichen Geiste nicht bestehen. Es fehlt zwar nicht an solchen, die dem widersprechen, allein, weil sie nicht zur modernen Wissenschaft schwören, und nicht ehrfurchtsvoll ihr Haupt vor deren Koriphäen beugen, sondern zur Classe der Dunkelmänner gehören, die in den gefeierten Heroen jener Wissenschaft nur Feinde der Wahrheit sehen, bleibt ihr Widerspruch unbeachtet. Man geht darüber hinweg zur Tagesordnung, und findet es der Mühe nicht wert, ihn auch nur einer oberflächlichen Prüfung zu unterziehen. In blindem Glauben hält man an einer grundlosen, durch nichts bewiesenen Behauptung fest, als wäre sie eine auf unerschütterlichem Grunde beruhende Wahrheit. Und doch ist die Behauptung, es bestehe zwischen der Wissenschaft und dem Gottesglauben ein unauflöslicher Widerstreit, eine grundlose und unbeweisbare. Denn niemanden ist es gelungen, den Atheismus als nothwendige Schlussfolgerung aus evidenten Principien herzuleiten; niemand kann uns eine Wissenschaft namhaft machen, für deren Besitz als Preis die Gottesleugnung gezahlt werden müsste; niemand vermag aus dem Umfange der menschlichen Wissenschaften eine unleugbare Wahrheit anzuführen, deren sicherer Bestand irgendwie durch den Atheismus bedingt wäre.

Man weise uns nicht auf Männer hin, die unstreitig mit großem Geiste begabt waren, und auf deren Bemühungen, den Atheismus zu einem wissenschaftlichen System auszubilden. Denn diese Bemühungen haben ihren Zweck nicht erreicht. Ein wissenschaftliches Kleid für den Atheismus kam dadurch wohl zustande, aber zur Wissenschaft wurde derselbe nicht erhoben. Ein Blick auf die Geschichte der Leistungen jener Männer genügt, um uns davon zu überzeugen. Weit entfernt davon, daß man aus ihr das Bild einer organischen, von innerer Einheit und lebendiger Continuität beseelten Entwicklung gewinnen würde, wie sie doch der wahren Wissenschaft wesentlich ist, ist sie nur die Geschichte eines ununterbrochenen und zusammenhangslosen Wechsels. Wir können jene

Geschichte in den Satz zusammenfassen: Ein System, kaum aufgebaut, bricht in sich selbst zusammen, um einem andern Platz zu machen; hat ein System einen Augenblick dem Irrlichte gleich, das dem Sumpfe entstieg, geglänzt, dann tritt ein anderes in die Erscheinung, um es zu verdrängen, aber nur, um selbst wieder von einem dritten verdrängt zu werden. Und nun fragen wir, wo ist in diesem Wirrwarr sich gegenseitig aufhebender Ansichten, in diesem regellosen Vielerlei auf- und niedergehender Systeme die Wahrheit, welche allein die Seele aller Wissenschaft ist? Nur der Schein wechselt, die Wahrheit kennt den Wechsel nicht, weil sie ewig und unwandelbar ist. Wo ist unter den vielen Systemen, die als wissenschaftlicher Ausdruck des Atheismus gelten sollen, auch nur eines, das auf unbestreitbaren Principien in streng logischem Gedankengange zu dem Schlusse führen würde, der Gottesglaube sei nicht Wahrheit und Wirklichkeit, sondern nur ein Wahngebilde der Phantasie und ein Vorurtheil der Erziehung? Wo ist auch nur eines, in dem der nur die Wahrheit suchende Geist Ruhe und Befriedigung fände? Alle jene Systeme sind nichts anderes, als geistreich ausgedachte Formen, die wenigstens den Schein der Wissenschaft für den Atheismus retten sollen, damit er nicht sofort von jedem als das erkannt werde, was er seinem innersten Wesen nach ist, als eine Unwahrheit nämlich, mit deren Annahme dem Geiste auf immer der Weg zu jener Wahrheit verschlossen ist, zu der das tiefste Bedürfnis seiner Natur ihn hinzieht. Wir vermögen in ihnen nichts anderes zu erblicken, als das Resultat des verzweifelten Strebens der Seele, die Lücke auszufüllen, welche die Gottesleugnung in ihr hinterlassen, und den Riss zu überkleistern, den der Abfall von Gott in ihr gemacht hat.

Jedoch sollte man noch entgegengesetzter Meinung sein können, so fasse man die Wirkungen ins Auge, welche die gesagte Wissenschaft hervorbringen muss, und man wird zu der Ueberzeugung sicher gelangen, daß sie die Trägerin der Wahrheit nicht sein kann. Wir bemerkten schon an einer andern Stelle, daß der Mensch, wenn er von Gott abfällt, nothwendig auf sich selbst zurückfällt, und fortan in sich den Grund und den Mittelpunkt, und das Ziel seines Lebens sehen, und folglich der grenzenlosesten Selbstsucht verfallen muss. Gesetz und Pflicht sind ihm nur sinnlose Namen, nur Schranken, die er kraft seines absoluten Rechtes auf das Glück, das nur mehr in der Befriedigung seiner Leidenschaften gelegen

sein kann, niederzureißen jeden Augenblick bereit ist. Nothwendig kommen somit im Menschen mit dem Abfalle von Gott und all jenen Ideen, die ohne die Idee Gottes keine Macht, ja keinen Inhalt mehr haben, der Dämon und das Thier zum vollen Durchbruch. Die Folge für das gesellschaftliche Leben brauchen wir nicht abermals darzulegen; sie kann keine andere sein, als der Socialismus und der ihm wesensgleiche Nihilismus. Der gleiche Process nun offenbart sich auch in der Wissenschaft, von der wir reden. Mögen die Wege, welche ihre Urheber wandeln, noch so weit auseinander liegen, so ist doch der Zielpunkt, in den sie ausmünden, nur einer. Die von Gott abgefallene Wissenschaft oder vielmehr der wissenschaftliche Atheismus ist stets Apotheose des Stolzes und der Sinnlichkeit im Pantheismus und Materialismus. Und darum muss auch sie, ins Leben übertragen, in Socialismus und Nihilismus ausarten. Man hatte fürwahr keinen Grund, die Behauptung Bebels in der oben angezogenen Rede, die Philosophie spreche sich in der allerdeutlichsten Weise für die idealen Ziele der Socialdemokratie aus, und gehe mit ihr Hand in Hand, des Irrthums oder der Uebertreibung zu bezichtigen. Man hatte fürwahr keinen Grund, die Aeußerung des socialdemokratischen Agitators Rüdt bei einem Vortrag in Mosbach, alles, was er vorgebracht, haben ihm die vom Staate gut bezahlten Professoren gelehrt, er ziehe ja nur die Consequenzen aus ihren Lehren und Grundsätzen, ins Lächerliche zu ziehen. Und offenbares schweres Unrecht fügt man den socialdemokratischen Rednern überhaupt zu, wenn man ihnen Größenwahn vorwirft, weil sie es wagen, sich im Rüstzeug der modernen Wissenschaft vorzustellen, und durch dasselbe sich gegen jeden Angriff auf geistigem Gebiete gefeit zu halten. Ist es aber nicht offenbar, daß eine Wissenschaft, die solche Früchte bringt, mit der Wahrheit nichts zu schaffen hat, derselben vielmehr feindlich gegenübersteht?

So möge man denn doch endlich aufhören, von dem Gegensatz zwischen dem Gottesglauben und der Wissenschaft zu reden, und den Kampf wider die atheistische Wissenschaft als einen Kampf wider die Wissenschaft zu brandmarken. Er ist ohne Zweifel ein Attentat auf eine Wissenschaft, aber nicht auf eine Wissenschaft, die dieses Namens würdig ist, und die den Menschen lehrt, seine Würde zu wahren, und die große Frage seines Lebens, die Frage seines Glückes zu lösen. Er ist ein Attentat auf die Aufklärung,

aber nur auf die Aufklärung, die jener ähnlich ist, welche einst Satan den Stammeltern unsers Geschlechtes im Paradiese versprach, die den Geist in Ketten schlägt, ihn entwürdigt und zu dem hinabdrückt, was maßlos tief unter ihm steht. Doch wozu mehr? Man möge den Kampf gegen die atheistische Wissenschaft mit welchem Namen auch immer belegen, er ist zu einer Nothwendigkeit für den Staat geworden, wenn er sich aus den Umarmungen der feindlichen Macht, die ihn zu erdrücken und zu ersticken droht, losmachen, und wenn er sich nicht in kurzer Zeit in einen Kampf mit dem Socialismus und dem fortgeschrittensten Radicalismus verwickelt sehen will, dessen endlicher Ausgang nicht Sieg, sondern nur Niederlage und Untergang sein kann, weil es ein Kampf mit einem Feinde ist, der seine Kraft aus der Idee schöpft, aus der er geboren wurde, und dem deshalb nothwendig der endliche Sieg zufallen muss, wenn jene Idee nicht an ihrem weiteren Vordringen gehindert und wo möglich vollständig überwunden wird.

Mit der rücksichtslosen Bekämpfung des Atheismus in den höheren und gebildeten Kreisen der Gesellschaft, hauptsächlich durch die Verdrängung desselben aus den Schulen, die als Centren der Wissenschaft und der Bildung für jene angesehen zu werden pflegen, muss eine nicht weniger rücksichtslose Bekämpfung desselben in den Kreisen des eigentlichen Volkes gleichen Schritt halten. Denn auch von diesen hat er in wahrhaft schaudererregender Weise Besitz genommen, und entfaltet in ihnen ein Leben, dem zwar stets Nahrungsstoff aus den höhern Ständen zugeführt wird, das aber in seinem Fortbestande längst von denselben nicht mehr abhängt. Wenn also auch vor Jahren ein energisches Eingreifen gegen den Atheismus der höheren Kreise genügt hätte, um die Gesellschaft vor diesem Krebsschaden zu bewahren und von ihm zu heilen, so genügt es jetzt nicht mehr. Auch in den niedern Ständen muss gegen dieses Uebel angegangen werden.

Bekanntlich stand in manchen Ländern Jahre hindurch die socialdemokratische Partei unter Ausnahmsgesetzen, die in der Hoffnung erlassen waren, dieselbe schwächen und allmählich ganz brach legen zu können. In jüngster Zeit hob man jene Gesetze wieder auf, und gab der Partei die freie Bewegung zurück. Um so weniger gestatten wir uns, an dieser Maßregel irgend welche Kritik zu üben, als sie unter Mitwirkung von Männern zu Stande kam,

an deren christlicher Gesinnung und politischer Einsicht kein Zweifel obwalten kann. Dürften wir unsere Ansicht darüber aussprechen, so lautet sie dahin, daß das Aufgeben der Ausnahmsgesetze wirklich dazu angethan ist, nicht geringen Nutzen zu bringen. Abgesehen davon, daß es unvergleichlich leichter ist, sich eines Feindes zu erwehren, der offen auftritt, als mit einem Gegner zu kämpfen, der im Verborgenen arbeitet, liegt ein großer Vortheil darin, daß das Dasein der Socialdemokratie für jeden eine bleibende Mahnung ist, die traurige Lage des kleinen Mannes in der heutigen Gesellschaft unverrückt im Auge zu behalten, und beharrlich an die Auffindung und Anwendung der Mittel zu sinnen, durch die sich eine Besserung derselben mit Grund erhoffen läſst. Dazu kommt ein weiterer Vortheil, der gewiſs nicht gering anzuschlagen ist, und den wir darin erblicken, daß der moderne Liberalismus, dessen Ideal der Staat ohne Gott ist, in der Socialdemokratie sein Mene, Thekel, Phares als steten Begleiter zur Seite hat.

Indes so weit wir auch davon entfernt sind, die Maßregel, von der wir sprechen, zu tadeln, so sehr wir uns vielmehr geneigt fühlen, sie als eine glückliche zu begrüßen, so können wir es doch nur miſsbilligen, daß es den Socialdemokraten, namentlich den Hauptagitatoren unter denselben, gestattet zu sein scheint, mit unverfrorner Miene und cynischer Frechheit nicht nur sich des eigenen Atheismus zu rühmen, sondern auch das Apostolat desselben unter den Arbeitern und Proletariern auszuüben. Sollte man vielleicht gar der Meinung sein, es sei diesem Gebaren keine größere Bedeutung beizulegen, es handle sich dabei nur um unschädliche Herzensergießungen einiger vom Aufklärungsdünkel und Hochmuthsschwindel erhitzter Köpfe, nicht aber um eine wahre Gefahr für das Volk? Wir wissen es nicht, aber das wissen wir, daß die Wirklichkeit mit ihr in vollem Widerspruch steht. Diese belehrt uns, daß diese Köpfe den Weg zur Volksseele gefunden haben und die Kunst verstehen, deren Stimmungen für sich und ihre Ziele auszubeuten; und daß deshalb ihr Wort eine zündende Macht besitzt und Erfolge hat, die alle Erwartungen weit hinter sich lassen. Wem diese Wirklichkeit unerklärbar ist, der besitzt nicht nur keine geringe, sondern gar keine Menschenkenntnis. Auch der geringste Grad derselben muſs ja zu der Ueberzeugung führen, daß es den Menschen, der mit allen Fasern seines Seins am Glücke hängt, ganz besonders zu jenem Glücke mächtig hinzieht,

das die Erdendinge ihm versprechen, und das aus ihrem Genusse zu erblühen scheint. Liegt aber dieser Zug in der Menschennatur, dann kann es uns nicht Wunder nehmen, daß Armuth und Entbehrung und schwere mühevolle Arbeit, deren Ertrag kaum zur nothdürftigen Erhaltung des Lebens ausreicht, dem Menschen zur folternden Qual wird, welche je eher je lieber los zu werden, er durch seine Natur selbst gedrängt wird; mehr noch, daß sie einem Menschen, dessen Seele nicht von der Idee des wahren Glückes durchdrungen ist, das in Gott allein und seinem Besitze gelegen ist, zur Versuchung wird, die zum höchsten Grade der Heftigkeit sich steigern muſs, wenn er sich einredet, Andere tragen die Schuld an seinem vermeintlichen Unglück, und bilden das unübersteigliche Hindernis für die Rettung aus demselben.

Und nun lassen wir an den Menschen, in dessen Innern ein derartiger Kampf tobt, den Verführer herantreten, und mit gleißnerischer Miene sich ihm als Helfer in der Noth anbieten. Dein Unglück, wird er ihm sagen, ist nur die Folge einer schreienden Ungerechtigkeit, deren Opfer du geworden. Feigheit ist es, wenn du schweigend deine Lage erträgst, und nicht mit allen Mitteln, die dir zu Gebote stehen, dein unwidersprechbares Anrecht auf das Glück geltend machst. Laß dich ja in der Auswahl der Kampfesmittel durch den Gottesglauben nicht irre machen. Wirf ihn vielmehr ab; denn nur durch das Aufgeben desselben thust du den ersten Schritt zur Freiheit und zum Glücke. Der Gottesglaube wurde von der schwarzen Bande erfunden, um dich durch Vorspiegelung einer ewigen Vergeltung und eines ewigen Himmels im Jenseits davon abzuhalten, den einzigen wirklichen Himmel, welchen der Genuſs der Erdengüter und die Befriedigung der Naturneigungen bringt, für dich in Anspruch zu nehmen. Er ist nur ein Aberglaube, dessen Nichtigkeit die Männer der Wissenschaft längst nachgewiesen, und alle Aufgeklärten von sich geworfen haben, den aber trotzdem die Reichen und Glücklichen der Erde in dir gehegt und gepflegt zu sehen, wünschen, damit du nicht auf den Einfall kommest, Rechenschaft von ihnen ob deines Ausschlusses vom irdischen Paradiese, das dir nicht weniger als ihnen gehört, zu verlangen; damit du an den Ketten nicht rüttelst, in die sie dich geschlagen, sondern fortfahrest, willig gleich einem Lastthier deinen Schweiß für sie zu vergießen, und deine Kräfte für sie zu vergeuden. Glauben wir nicht, daß durch solche Rede die Versuchung jenes

Menschen fast unüberwindlich werden muss? Nun unterscheidet sich aber seine Lage in nichts von der Lage der Arbeiter und Proletarier, an welche die Führer der Socialdemokraten in der geschilderten Weise sich wenden. Und nichts desto weniger scheint man ruhig seinen Schlaf weiter schlafen zu wollen, und es für selbstverständlich zu halten, daß das Wort der Verderber des niedrigen Volkes wirkungslos verhallen werde. Möglich daß man auf die Macht des Guten, die im Menschen wohnt, seine Rechnung setzt, aber man sollte doch darüber der Macht des Bösen nicht vergessen, deren Einfluss auf den Menschen zum mindesten nicht geringer ist, als es der Einfluss jener ist. Man sollte es doch wissen, daß die Macht des Bösen gerade dann fast willenlos den Menschen fortreißt, wenn mit der äußern Versuchung die heftigste innere sich eint, und das Wort des Verführers in seine Seele fällt, die von brennender Leidenschaft erfasst, gierig alles zu umfangen getrieben wird, was auf die Leidenschaft den Schein der Berechtigung werfen kann, und Hoffnung auf die Befriedigung derselben zu gewähren scheint.

Wenn aber das Eintreten für den Atheismus in Wort und Schrift von Seite der Leiter und Verbreiter der Socialdemokratie die augenscheinlichste Gefahr für das Volk einschließt, wenn es sogar nothwendig, kraft der Gesetze nämlich, denen das menschliche Sinnen und Trachten zu folgen pflegt, Tausende aus dem Lager der Arbeiter und Proletarier dem Atheismus als willkommene Beute zuführen muss, dann verlangen wir doch wohl mit Recht, daß ihm von jenen, denen die Erhaltung und das Wohl des Staates anvertraut ist, unbedingt Einhalt geboten werde. Sie sind gehalten, den socialistischen Agitatoren in nicht misszuverstehender Weise begreiflich zu machen, daß die Freiheit, die ihnen zurückgegeben wurde, sich durchaus nicht auf das Apostolat für den Atheismus erstrecke, daß vielmehr jedes Wirken für denselben auf energischen Widerstand stoßen und strenge Ahndung nach sich ziehen werde. Soll also, wird man uns vielleicht erwidern, die socialdemokratische Partei neuerdings unter ein Ausnahmsgesetz gestellt werden? Diese Erwiderung kann offenbar uns nicht treffen. Denn nur dann vermöchte man die von uns gestellte Aufforderung als ein Rufen nach Ausnahmsgesetzen aufzufassen, wenn nach unserer Meinung der Atheismus nur in der socialdemokratischen Partei, nicht aber auch in allen übrigen Parteien zu verfolgen wäre, und wir der

Ansicht wären, der Atheismus sei nur in den niederen Volksschichten zu unterdrücken, dürfe aber in den höhern und gebildeten Kreisen geduldet, oder gar rücksichsvoll behandelt werden. Diese Anschauung liegt uns aber fern; im Gegentheil, wie aus dem Obigen erhellt, sind wir von der Ueberzeugung durchdrungen, daß der Kampf wider den Atheismus, weil er ein Kampf für die Grundlage der menschlichen Gesellschaft ist, nothwendig ein unbeschränkter und bedingungsloser sein muss.

Mit größerem Rechte, ja, wenn man will, mit vollem Rechte, könnte man uns entgegnen, daß es für die socialdemokratische Partei das nämliche sei, der Freiheit, Anhänger für den Atheismus zu werben, verlustig zu gehen, als die eigene Existenz bedroht zu sehen. Es ist ja in der That so. Wird jener Partei das marktschreierische Anpreisen des Atheismus, als des unzweifelhaften Resultates der Wissenschaft und des untrüglichen Merkzeichens der Aufklärung und wahren Bildung eingestellt; wird es ihr unmöglich gemacht, denselben als die Panacee wider alle Uebel, unter denen das Proletariat seufzt, öffentlich aufzustellen, dann hat man ihr den Boden unter den Füßen entzogen, und ihren Vertheidigern und Kämpfern die beste und sicherste Waffe aus der Hand geschlagen. Und das wird doch kein Unglück sein; es muss vielmehr als das Ziel betrachtet werden, dessen Verwirklichung mit allen Mitteln anzustreben ist. Wer immer wenigstens das Recht des Staates auf seine Selbsterhaltung anerkennt, der muss demselben auch das Recht einräumen, den Lebensnerv der socialdemokratischen Partei zu durchschneiden.

Aber hört nicht mit der Anerkennung dieses Rechtes die unter vielen Mühen und Anstrengungen errungene Freiheit im politischen Leben auf, und wird nicht mit ihr ein Zustand als naturgemäß gebilligt und bekräftigt, in dem über allen politischen Parteien das Damoklesschwert hängt? Wir könnten kurz darauf antworten, daß die socialdemokratische Partei selbst durchaus nicht als politische Partei gelten will, und als solche auch nicht gelten kann, weil sie nicht eine Aenderung der bestehenden Staatsform, oder die Einführung einer neuen, sondern die Vernichtung des Staates sich zur Aufgabe gestellt hat, und deshalb als revolutionäre gegen den Staat schlechthin und als anarchistische bezeichnet werden muss, und daß mithin das Recht, das der Staat ihr

gegenüber hat, nicht ohne weiteres auf andere Parteien ausgedehnt werden darf, die an dem ihr eigenthümlichen Charakter nicht theilnehmen; allein größerer Klarheit wegen erachten wir es für nützlich, eine mehr principielle Antwort zu geben.

Zweifellos ist die Freiheit im politischen Leben ein Gut, aber nur dann, wenn sie sich innerhalb ihrer Grenzen hält. Wie die menschliche Freiheit überhaupt, so hat auch sie ihre Schranken, die sie nicht zu überschreiten vermag, ohne nicht nur zu einem Uebel, sondern auch zu einer Quelle der verschiedenartigsten Uebel für den Staat zu werden. Nun gehört aber zu den Schranken der Freiheit im politischen Leben in erster Linie die ganze religiös-sittliche Ordnung, weil es ohne diese ebenso wenig eine social-politische Ordnung geben kann, als es ein Gebäude ohne Fundament geben kann. Folglich ist die Anerkennung der religiös-sittlichen Ordnung die nothwendige Voraussetzung jener Freiheit, und jede Partei, die durch das unerbittliche Eintreten für diese Ordnung zum Sturze kommt, hat das Recht verloren oder vielmehr nie das Recht besessen, sich darüber als über eine Verletzung der Freiheit zu beklagen, weil ihr eine solche weder zukam, noch zukommen konnte. Vor allem gilt das allerdings von der socialdemokratischen Partei, die ohne Leugnung der religiös-sittlichen Ordnung undenkbar ist, allein auch von andern Parteien, die gemeinhin als rein politische angesehen zu werden pflegen, kann es gelten und gilt es in der That. So sehr dieselben nämlich jener feindselig gegenüberstehen, hängt doch ihr Dasein und ihr Bestand nicht weniger von der Verwerfung der religiös-sittlichen Ordnung, als der einzigen Grundlage jeder Ordnung ab, als das Dasein und der Bestand der socialdemokratischen Partei. Ja, sie sind es, die durch ihr Sturmlaufen gegen die religiös-sittliche Ordnung, und die Förderung atheistischer Anschauungen, den Boden bereitet haben, auf dem die socialdemokratische Partei heranwuchs. Und gerade wegen der Gemeinschaftlichkeit der Grundlage, durch die sie mit dieser unzertrennlich verknüpft sind, wird und kann es niemand gelingen, einen wahrhaft innerlichen und wesentlichen Unterschied zwischen ihnen und der socialdemokratischen Partei anzugeben. Es gibt keinen andern Unterschied, als einen rein äußerlichen, den nämlich ausschließlich die Verschiedenheit der subjectiven Interessen verschiedener Menschenclassen bewirkte. Andere sind freilich die Folgerungen, welche die höhern und reichern Classen der Gesellschaft

aus dem Atheismus ziehen und als Parteibildende aufstellen, als diejenigen, welche die niedern und besitzlosen Classen daraus entnehmen, und in der Socialdemokratie zum Ausdruck bringen, aber der Grund liegt einzig darin, daß in jenen Classen dem logischen Gange der Entwicklung aus dem Princip nur in soweit Folge geleistet wurde, als es mit dem Interesse derselben vereinbar war, in diesen Classen hingegen das Princip bis zu den letzten Consequenzen ausgebeutet wurde, weil nur diese ihrem Interesse sich günstig erwiesen. Es ist nicht nöthig, die politischen Parteien, die ihre Existenz und ihre Unterscheidung von der socialdemokratischen Partei nur einem Gewaltacte, den sie an der Logik ausübten, verdanken, namhaft zu machen; sie selbst sorgen mehr als genug dafür, daß sie Jedem, der denken will, erkenntlich seien. Jene Parteien sind es, die in ein förmliches Wüthen ausbrechen, wenn sie die Bekämpfung des Atheismus und die Rückkehr zur Religion als das hauptsächlichste Mittel gegen die drohende Auflösung der socialen Ordnung proclamieren hören. Sie können es sich eben nicht verhehlen, daß mit dem kräftigen Einfluſs des Gottesglaubens und der Religion auf das öffentliche Leben nicht nur der Untergang der socialdemokratischen Partei, sondern auch ihr eigenes Ende kommen müſste. Sie sind sich nur zu gut bewuſst, daß der Geist der Gottesleugnung, der die Socialdemokratie geweckt, und zu einer Macht, mit der auch sie zu rechnen haben, gestaltet hat, ihr selbsteigener Geist ist. Ein Unglück wäre es, wenn jene, die es angeht, durch das Toben solcher Parteien sich von dem einzig richtigen Weg zum entscheidenden Siege über die Socialdemokratie abschrecken ließen. Wahr ist es allerdings, daß in den Untergang der socialdemokratischen Partei die gesagten Parteien verwickelt werden, allein der Staat wird dadurch nichts verlieren, sondern nur gewinnen. Erst mit ihrem Verschwinden wird er zur alten Kraft und zum alten Leben zurückkehren. Wenn sie, die seit Jahrzehnten in stets wachsendem Maße das große Wort führten, und den Staat und sein Leben, nicht wie es das wahre Wohl des Volkes, sondern wie ihr eigener Vortheil es verlangte, lenkten und leiteten, ihre Rolle ausgespielt haben werden, — und gebe Gott, daß es bald der Fall sei, — dann wird auch der letzte Zweifel daran behoben sein, daß die traurigen Zustände, die gegenwärtig auf den Staaten und den Völkern lasten, ganz und voll auf ihre Rechnung zu schreiben sind.

Mit der Pflicht des Staates, den Atheismus aus dem ganzen Bereiche des öffentlichen Lebens zu verweisen, geht Hand in Hand die Pflicht, dieses Leben vor dem Geiste zu bewahren, der dem Atheismus die Wege ebnet, und, fast möchten wir sagen, unversehens und ungeahnt den Menschen mit dessen Banden umstrickt. Einige Bemerkungen darüber möchten nicht überflüssig sein.

Oft hat man die Frage aufgeworfen, ob der Atheismus überhaupt möglich sei. Einst wenigstens war es die fast einstimmige Ansicht der Gelehrten, ein Atheismus, der den Charakter eines unüberwindlichen und schuldlosen Irrthums an sich trage, sei unmöglich. Mit dem großen hl. Augustin lehrten sie, dem wahren Gott sei es eigen, dem Menschen, der zum Gebrauche der Vernunft gekommen sei, nicht unbekannt bleiben zu können; und deshalb, wenn wir einige Wenige, deren Natur zu sehr verderbt ist, ausnehmen, erkenne das ganze Menschengeschlecht Gott als den Urheber der Welt an. Verstehen wir aber die Frage von Seite der reinen Möglichkeit des Atheismus, ohne die moralische Verantwortlichkeit desselben zu berücksichtigen, so entscheiden sich manche Gelehrte für die verneinende Antwort, während andere die bejahende umfangen. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir diese beiden, scheinbar entgegengesetzten Antworten für vereinbar halten.

Wir haben eine zweifache Vernunftthätigkeit zu unterscheiden, die directe, welche der Natur als solcher zukommt, und darum jeglichem Einflusse des freien Willens entzogen ist; und die reflexe, welche unter mehrfacher Rücksicht dem Willenseinfluss untersteht. Handelt es sich nun um die erstere Thätigkeit der Vernunft, dann scheint uns die Ansicht, die den Atheismus für unmöglich erklärt, unbestreitbar zu sein. Denn bei nur directer Vernunftthätigkeit kann es offenbar keinen Atheismus geben, der in der Leugnung Gottes bestände, sondern ist höchstens ein Atheismus denkbar, der gleichbedeutend mit der Abwesenheit jeglichen Gottesgedankens ist. Nun ist es aber eine Thatsache, an der sich nicht rütteln lässt, dass jedes vernünftige Wesen, das sich als solches zu bethätigen imstande ist, eine gewisse Gotteserkenntnis besitzt. Schon Cicero tritt als Zeuge für diese Thatsache ein. Unter so vielen Völkern, schreibt er im ersten Buche über die Gesetze, findet sich kein lebendes Wesen, das außer dem Menschen mit Gotteserkenntnis begabt wäre; und unter den Menschen trifft man kein Volk an, das so ungebildet und roh wäre, daß es, wenn-

gleich von mannigfacher Unwissenheit bezüglich der Eigenschaften Gottes befangen, nicht dennoch um sein Dasein wüsste. Und im ersten Buche der tusculanischen Fragen sagt er uns, daß niemand in dem Grade aller Menschlichkeit bar sei, daß seinem Geiste jegliche Gotteserkenntnis abgehen würde. Viele, so lauten seine Worte, haben zwar irrige Anschauungen über Gott, wovon der Grund im verkehrten Lebenswandel zu liegen pflegt, aber alle halten an der Ueberzeugung von seinem Dasein fest. In allen Dingen aber muss die Uebereinstimmung aller Völker für ein Gesetz der Natur gelten. Nichts ist wahrer, als dieser Ausspruch Ciceros. Denn das Princip eines Gedankens kann keine geringere Allgemeinheit haben, als der Gedanke selbst. Wenn folglich der Gottesgedanke allen Menschen aller Zeiten gemeinschaftlich ist, so kann das Princip desselben nur das allen Menschen aller Zeiten Gemeinschaftliche sein. Das ist aber nur die vernünftige Natur, in wiefern sie gewisse spontane Entwicklungen hat, weil sie nur unter dieser Rücksicht das allen Menschen Gemeinschaftliche ist.

Halten wir aber den Gottesgedanken mit Recht für eine spontane Entwicklung der Vernunft, und betrachten wir mithin denselben mit Recht als ein nothwendiges Gesetz der Menschennatur, dann ist offenbar ein Atheismus, der eine feste unerschütterliche Ueberzeugung von dem Nichtdasein Gottes besagte, ein Ding der Unmöglichkeit. Der Mensch kann freilich in unerhörtester Weise seine Natur angreifen, aber er kann sie nicht besiegen; er kann sie gewaltsam zurückdrängen, aber nicht ersticken; er kann sie, um es mit einem Worte zu sagen, niederdrücken, aber nie wird es ihm gelingen, sie zu erdrücken. Trotz alles Kampfes des Menschen wider seine eigene Natur lebt dieselbe doch fort, und erhebt, sobald sie zum Worte kommt, stets neuerdings Protest wider die Gewalt, die ihr angethan wird, und bringt die Ueberzeugung, die man sich im Widerspruch mit ihrer Stimme erworben zu haben glaubte, ins Wanken.

Man hüte sich aber, daraus sofort zu dem weitern Schlusse voranzuschreiten, es könne überhaupt einen wahren, das heißt einen von innerlicher Zustimmung begleiteten Atheismus nicht geben. Es fehlt nicht an Gelehrten, die unbedenklich diesen Schluss ziehen, und jeden wahren Atheismus unmöglich nennen. Indes wir können uns nicht entschließen, diese Ansicht zu theilen, weil wir überzeugt sind, daß nicht alle, die sich für Atheisten ausgeben,

Lügner und Heuchler sind. Und für das müssten wir sie halten, wenn der wahre Atheismus unmöglich wäre. Wir glauben also, daß jene Gelehrten zu dem gesagten Schlusse nur kommen konnten, weil sie ihr Augenmerk fast nur auf die directe Vernunftthätigkeit wandten, und die reflexe mit den Gesetzen, denen sie folgt, zu wenig in Betracht zogen. Denn es scheint uns über jeden Zweifel erhaben, daß der Atheismus ein Resultat gerade der reflexen Vernunftthätigkeit sein kann.

Wir bemerkten schon vorhin, daß die reflexe Thätigkeit des Denkvermögens von dem freien Willen des Menschen mehr oder weniger beeinflusst wird. Ist dieser Einfluss dann zumeist ein kaum wahrnehmbarer, wenn der Gegenstand des Denkens rein speculativer Natur ist, so macht er sich jedem fühlbar, wenn der genannte Gegenstand ins Leben eingreift, und entweder freundlich oder feindlich den Naturneigungen gegenübertritt. Unter den Gegenständen dieser Art aber gibt es keinen, der sich mit Gott vergleichen ließe. Der Gottesgedanke greift gestaltend in das ganze Leben des Menschen ein, er wird zum Gedanken des höchsten Gutes für jenen, der seiner Würde eingedenk es verschmäht, ein Sklave seiner Leidenschaften zu sein, und dem das Glück nicht gleichbedeutend mit deren Befriedigung ist. Aber einem Menschen, der vergessend auf den Vorzug, den er durch seine vernünftige Natur besitzt, das Glück in den Dingen sieht, die ihren ganzen Wert nur aus ihrer Beziehung zu seinen ungeordneten Leidenschaften ziehen, muss Gott als ein Uebel erscheinen, weil derselbe durch sein heiliges Gesetz eines solchen Menschen Wege durchkreuzt, ihm durch die Vorwürfe des Gewissens jeden Genuss verbittert, und durch die Androhung eines unfehlbaren Strafgerichtes in nie endender Zukunft seine nach Sinnenlust lechzende Seele mit qualvoller Angst erfüllt. Erscheint aber Gott dem Menschen als ein Uebel, dann beginnt er nothwendig in der Leugnung des Daseins Gottes ein Gut zu erblicken. Denn, wenn die Idee Gottes nur ein Ammenmärchen für Kinder, und ein Traumbild für schwache Geister ist, dann ist das Sittengesetz und die Gewissensstimme nur ein verächtliches Vorurtheil, und die Furcht vor der Strafe eine unwürdige Thorheit; dann kann sich der Mensch rückhaltslos an das hingeben, was seine verderbte Natur mit gierigem Hunger anstrebt. Wer aber den Menschen kennt, der weiß, daß es ihn unwiderstehlich drängt, die Harmonie zwischen seinem Denken und Wollen aufrecht

zu erhalten, und somit als wahr das anzunehmen, was seiner frei gewollten und gehegten Neigung als ein Gut vorschwebt, und zwar um so mehr, je inniger ihm dasselbe mit der Stillung des Glückseligkeitstriebes verknüpft zu sein scheint. Daraus entnehme man, wie glühend der Wunsch, Gottes Dasein leugnen zu können, in einem Menschen werden muss, wie wir ihn vor Augen haben. Mit einem derartigen Wunsche ist aber auch die Disposition gegeben, die fast naturgemäß zur wirklichen Leugnung jenes Daseins führen muss. Sobald nämlich dem Menschen der Gottesgedanke zur Last geworden, die er je eher desto lieber abwerfen möchte, wendet er seine Aufmerksamkeit den Gründen, die dessen Wahrheit und Realität beweisen, nur mehr zu, um sie zu schwächen, und wo möglich zu entkräften, und dadurch den Zweifel an Gottes Dasein zu ermöglichen. Und nicht zufrieden damit, rafft er von allen Seiten Gründe, die abenteuerlichsten nicht ausgeschlossen, zusammen, welche für das Gegentheil zu sprechen scheinen, und gewinnt auf diese Weise allmählich eine Grundlage für die wirkliche Leugnung Gottes. Und auf diese sich stützend, redet er sich selbst ein, im Atheismus das Resultat eines rein rationellen, über jedes Vorurtheil erhabenen Denkens zu besitzen. Er ist Atheist aus Ueberzeugung geworden, wie er jedem versichern wird, der es zu hören wünscht; wobei man freilich nicht an jene Ueberzeugung denken darf, die auf den Namen einer wahren Gewissheit Anspruch erheben kann, sondern nur an jene, die im Grunde genommen nur eine Art innerer Sicherheit ist, die ihm den ersehnten Schutz gegen die quälenden Eingriffe des Gottesgedankens in sein Leben gewährt.

Wir geben also die Möglichkeit des wahren Atheismus zu, mit der Beschränkung jedoch, daß der Geist demselben niemals verfällt, wenn sein Denken nicht von einem Willen beeinflusst wird, der seiner Bestimmung entfremdet ist. So lange der Geist die Wahrheit liebt und von dem männlichen Entschlusse beseelt ist, um jeden Preis im Leben, sie zum Ausdrucke zu bringen, gibt es in ihm keinen Platz für den Atheismus. Dann erst ist er für denselben bereitet, wenn eine, der vernünftigen Natur unwürdige Gier nach Sinnesgenuss und Befriedigung der Leidenschaften, der jede wahrhaft sittliche Schranke verhasst ist, Herrin über ihn geworden ist, und ihn in Wege hineingezogen hat, auf denen sie seine alleinige Führerin ist. Ohne Furcht, dass uns widersprochen

werde, wiederholen wir, was Tausende vor uns sagten und mit uns sagen, daß nämlich die eigentliche Wurzel des Atheismus schrankenlose und in Sittenlosigkeit ausartende Genussſucht ist. Und namentlich können uns jene Kreise nicht widersprechen, in denen die Feindschaft gegen Gott und gegen alles, was in Beziehung zu Gott gesetzt ist, mit Bewusstsein gepflegt wird. Sie wissen es, daß das Hauptmittel zur Förderung der Apostasie von Gott die Verbreitung jener Genussſucht ist, und daß der praktische Atheismus, der in dieser liegt, nicht weniger die sicherste Disposition zum theoretischen Atheismus ist, als er dessen nothwendige Folge ist; sie wissen es, daß die Sklaven der Genussſucht eine leichte Beute des Atheismus sind, und sie handeln nach diesem Wissen. So ist es in der That. Der Atheismus ist nur der Schatten, den die Sittenlosigkeit in den Geist wirft, die Nacht, welche im Geiste auf den Tod im Herzen folgt. Und darum, wenn die Sittenlosigkeit den Grad erreicht hat, den man bezeichnend Verthierung heißt, scheint sie dem Geiste in gewissem Sinne selbst die Fähigkeit zu benehmen, sich zum Gottesgedanken aufzuschwingen, und damit den Anfang zur Wiederherstellung der vernichteten Menschenwürde zu legen. Wenn das Wasser des Teiches zur Kothpfütze geworden, dann spiegelt sich das Bild des blauen Himmels in ihm nicht mehr ab.

Sproßt nun aber der Atheismus hauptsächlich aus der Wurzel der gesagten Genussſucht hervor, haben wir in dieser die nächste Disposition zu ihm anzuerkennen, dann ist es offenbar, daß der Kampf gegen den Atheismus nothwendig zugleich ein Kampf gegen die Genussſucht sein muss. Niemals wird es deshalb gelingen, das staatliche Leben von dem zersetzenden Gifte des Atheismus zu befreien, wenn man ungestört den Geist der Genussſucht das öffentliche und gesellschaftliche Leben beherrschen lässt; denn so wie dieser Geist den Atheismus nach sich zieht, so ist er die festeste Stütze desselben und verleiht ihm eine Art von Unüberwindbarkeit. Leicht hingegen wird es werden, in siegreichem Angriffe den Atheismus zu werfen, wenn der Geist der Genussſucht überwunden und aus dem öffentlichen Leben die Anschauung verdrängt ist, die im Genusse das Höchste sehen lässt.

Es thut also vor allem noth, allen jenen Lehren den freien Lauf in der Gesellschaft zu versagen, welche ihrer Natur nach diese Anschauung wecken und befördern, jenen Lehren nämlich, die in welcher Form auch immer die überweltliche Bestimmung des Menschen

leugnen. Wir hören es durch Wort und Schrift unverfroren verkündigt, daß der Mensch nur ein höher organisiertes Thier, seine Seele nur eine aus der Materie sich entwickelnde, und an sie gebundene Kraft sei, die das Los des Leibes und der übrigen materiellen Dinge zu theilen habe; daß mithin ein Leben in einer höhern Welt nach dem sterblichen Leben hienieden nur ein Märchen, und der Glaube an eine ewige persönliche Fortdauer nur ein Hirngespinst sei. Längere Zeit hindurch tönte dieses neue Evangelium nur in den Sälen der Hochschulen, und schien nur für die durch „Bildung und Besitz ausgezeichneten Classen" bestimmt zu sein, aber bald drang es weit über dieselben hinaus, und jetzt tönt es uns von allen Seiten entgegen, und zählt nach Tausenden und abermals Tausenden seine Anhänger im Volke der Arbeiter und Proletarier. Und der Schluss, den sie daraus zogen? Es ist der einzige, der sich vernünftiger Weise daraus ziehen läſst. Der Glückseligkeitstrieb des Menschen war durch jenes Evangelium ganz auf die Erde und ihren Genuſs verwiesen, und damit das ganze Leben desselben nach all seinen Beziehungen unter das Zeichen der Genuſssucht gestellt. Irren wir uns darin?

Zwei Decennien sind bereits verflossen, seitdem der Berliner ‚Social-Demokrat' schrieb: ‚Als die Priesterherrschaft den Nacken der Menschheit beugte, da gab sie dem leidenden Erdensohne die milde Hoffnung einer andern, einer bessern Welt. Wie aber heute? An die Stelle des Joches, das Adel und Priesterherrschaft dem Volke aufgebürdet, ist das moderne Joch des allmächtigen Capitals getreten. Und die Bevorzugten in der menschlichen Gesellschaft von heute, was haben denn die zu bieten jenen Millionen, durch deren ruheloses Dasein, durch deren in Mühe und Arbeit genährtes Siechthum sie die Freuden der Welt genießen? Wir dulden keine Halbheit und keine Vermittlung, wir wollen die volle Consequenz und die ganze Wahrheit. Ihr erbärmlichen Pharisäer aus den freien Gemeinden und dem liberalen Bürgerthum, die ihr dem Volke den Trost des frommen Glaubens entrissen habt, und doch das eiserne Joch eurer Maschinen nicht von ihm nehmen wollt, wo ist eure Logik? Die Logik der Weltgeschichte ist strenger, als die eure; mit dem Himmel ist es vorüber, das Volk ist berechtigt, die Erde zu reclamieren.' Wir wissen nicht, was sich gegen diese Schlussfolgerung einwenden ließe. Sie folgt nach den strengsten Gesetzen der Logik aus jenem neuen Evangelium.

Setzen wir noch eine andere Stelle her, die in prägnanter lichtvoller Weise uns über die Schlussfolgerung unterrichtet, die in den Massen des Volkes aus dem genannten Evangelium gezogen wurde. Im Monat März des verflossenen Jahres fand in der freireligiösen Gemeinde Berlins die Jugendaufnahme statt. Bei dieser Gelegenheit wurde von den Kindern ein Gedicht vorgetragen, das nach dem Berichte der Kreuzzeitung auch Folgendes enthielt: Lass singen die Priester vom himmlischen Theil — Und vom Entsagen hienieden — Wir wollen genießen das sichere Heil — Das uns auf Erden beschieden. Dies Heil erblüht, wo ihr sonniges Licht — Verbreiten Vernunft und Wissen — Nicht wo der Pfaffe sein Amen spricht — In kirchlichen Finsternissen. Doch möchten gewisse weise Herrn — Gern über uns schalten und walten — Und solch gefährliches Wissen gern — Dem Volke vorenthalten. Um billig zu stillen die Hungersnoth — Und der Armuth murrende Frage — Entbieten dem Volke sie himmlisches Brot — Und Recht am jüngsten Tage. Und will das himmlische Manna nicht — Bei Vater und Mutter frommen — So weiß sich die Kirche zu helfen und spricht — Lasset die Kindlein kommen. Doch sollte uns auch die schwarze Zunft — Mit Ruthen ins Bethaus schicken — Wir bringen mit das Licht: Vernunft — Das kann kein Pfaff ersticken. Das wollen wir mit Fleiß und Kunst — Zur stolzen Fackel mehren — Die soll dereinst in Flammenbrunst — Der Knechtschaft Bau verzehren. Nur wenn von Wahn und Tyrannei — Erlöst die Völker werden — Erblüht der Menschheit schönster Mai — Das Himmelreich auf Erden. In der That eine an und für sich mehr als befremdende Sprache, die Kindern in den Mund gelegt wird, und doch darf sie unser Erstaunen nicht erregen. Ist sie doch die natürliche Sprache des Menschen, der nach Preisgebung des Glaubens an die Unsterblichkeit und Ewigkeit alles für wertlos und nichtig hält, was nicht unter die Wahrnehmung der Sinne fällt.

Indes es wäre überflüssig über jene Lehren, die durch die Apotheose des Genusses die Socialdemokratie geschaffen haben, uns weiter zu verbreiten. Liegt es ja auf der Hand, daß sie nicht weniger direct den Atheismus befördern, und ihre Annahme gleichbedeutend mit der Annahme jenes ist, und daß somit von einer Bekämpfung des Atheismus überhaupt gar keine Rede sein kann, wenn sie irgend welche Duldung erfahren, und es ihnen gestattet

wird, sich unter dem schön klingenden Namen des Resultates der exacten Forschung in der Oeffentlichkeit breit zu machen. Es gibt andere Factoren, die unmittelbar nur dahin wirken, daß das öffentliche Leben vom Geiste der Genussſucht allmählich durchdrungen wird. Da deren Macht leider gewöhnlich unterschätzt wird, gestatten wir uns, einige Bemerkungen auch über sie zu machen.

Es liegt in der Menschennatur ein starker Hang zum Genussleben. Ohne mühsamen Widerstreit und Kampf gegen die eigene Natur vermag ihn niemand innerhalb der Schranken zu halten, die ohne Verletzung der Würde der menschlichen Natur nicht überschritten werden können. Schließt somit dieser Hang schon an und für sich eine Gefahr für das wahrhaft menschliche Leben ein, der allein durch Selbstverleugnung und mannigfache bittere Entsagung begegnet werden kann, so wächst diese Gefahr ins Maßlose, wenn dem Menschen selbst der Gedanke an die Nothwendigkeit des Entsagens verloren geht, und die ganze Umgebung, in der er sich bewegt, dem Gedanken Nahrung bietet, daß Entsagung Thorheit sei, und im Genusse wahres Glück eingeschlossen sei. Denn mit diesem Gedanken gewinnt jener Hang volle Oberhand, er wird zum herrschenden und bewirkt, daß das menschliche Leben in Genusssucht ausartet. Unschwer wird man daraus entnehmen, was wir zu erwarten haben, wenn dem öffentlichen Leben der Charakter des Genusslebens aufgeprägt wird, und dasselbe nicht nur von den verschiedenartigsten Lockungen zum Genusse umgeben, sondern selbst fast eine ununterbrochene Lockung dazu ist. Sind wir aber nicht bei diesem Punkte angelangt? Ein oberflächlicher Blick auf das öffentliche Leben genügt, um die sich stets mehrenden Klagen über die Genusssucht, als eines der größten Uebel der Gegenwart begründet zu finden.

Da muss also der Hebel angesetzt, es muss dem öffentlichen Leben sein Ernst zurückgegeben und gewahrt bleiben, damit es nicht zu einer fortgesetzten Versuchung werde, und die weitesten Kreise dem wahrhaft greulichen Gedanken öffne, alles gehe in letzter Linie auf den Sinnesgenuss hinaus, und strebe nur das eine an, daß den Trieben des niederen Menschen Befriedigung werde. Man kann und wird von uns nicht verlangen, daß wir die Massregeln, die zu diesem Ende zu treffen sind, im einzelnen bestimmen, aber das müssen wir sagen, daß jede Connivenz gegen die Classe von Menschen, die im Reichthum schwelgend ihre Tage

im steten Wechsel der Vergnügungen und der raffiniertesten Genüsse verbringt, vom Uebel ist, weil sie nothwendig zur Verbreitung der Genussſucht beiträgt. Wenn aber gar das Interesse solcher Menschen als maßgebend für die Ordnung des öffentlichen Lebens angesehen, und selbst die Gesetzgebung in ihren Dienst gestellt wird, so dass dieselbe nur den einen Zweck zu verfolgen scheint, sie in ihrem Genussleben zu schützen und zu stützen, und es ihnen möglich zu machen, auf Kosten anderer die Genussmittel in Ueberfülle an sich zu ziehen, nun dann macht man sich zum Beförderer der Genussſucht und des mit ihr innig verbundenen Atheismus; und bringt, indem man sich in Widerspruch mit dem wesentlichen Zwecke des Staates setzt, diesen selbst an den Rand des Verderbens. Oder verlangt man etwa von uns, dass wir der wahnsinnigen Meinung seien, der Zweck des Staates sei kein anderer, als schützend das Genussleben der obern Zehntausend zu umgeben und Sorge dafür zu tragen, dass es nie an Mitteln zu diesem Ende ihnen gebreche? Wer diese Meinung vom Zwecke des Staates haben kann, der hat längst darauf vergessen, dass es einen Gott im Himmel gibt, der allein des Menschenlebens Ziel ist; der muss auf jeden Kampf mit der Socialdemokratie verzichten, der nicht mit dem Bajonnette geführt wird.

Was wir von der Genussſucht im allgemeinen gesagt haben, das gilt in ausnehmendem Sinne von ihrer unzertrennlichen Begleiterin, der Sittenlosigkeit. Wir bringen gewiss nichts Neues vor, sondern geben nur einer allbekannten Wahrheit Ausdruck, wenn wir behaupten, dass thatsächlich durch dieses Gift, das mit reißender Schnelligkeit um sich greift, und alles am Menschen ertödtet, was wahrhaft menschlich an ihm ist, der Boden bereitet wird, auf dem der Atheismus in dichte Halme schießt. Unverantwortlich wäre es deshalb, wenn der Sittenlosigkeit, wir sagen nicht ein Oeffentlichkeitsrecht, sondern auch nur eine Duldung, die den Schein des Rechtes ihr verliehe, gestattet würde. Jeder Versuch derselben, sich im öffentlichen Lichte zu zeigen und freie Bewegung sich zu erringen, muss im Keime erstickt werden. Jedoch können wir auch hier die Bemerkung nicht unterdrücken, die wir bereits oben bei einer andern Gelegenheit machten, dass nämlich die Vorkehrungen gegen dieselbe, falls sie ersprießlich sein sollen, ohne jede Rücksichtnahme auf die hohe oder niedere Stellung der Personen nur im Hinblicke auf die Sache selbst getroffen

werden müssen. Und in der That wir wüssten nicht, was man im entgegengesetzten Falle den Vertretern der Socialdemokratie erwidern könnte, wenn sie dem Vorwurfe, ihre Lehre sperre der Sittenlosigkeit Thür und Thor auf, durch den Hinweis auf die höchsten Kreise der Gesellschaft begegnen, in denen längst verübt werde, was man der Socialdemokratie vorzurücken für gut finde.

Mögen also jene Vorkehrungen, deren Zweck ist, verrotteten und faulen Zuständen im öffentlichen Leben ein Ende zu machen oder solche Zustände von demselben abzuwehren, die Sittenlosigkeit in jeder Gestalt mit gleicher Strenge treffen. Die Gestalt wechselt je nach Verschiedenheit der Stände, das Wesen bleibt stets unverändert das nämliche. Andere sind die Formen der salonfähigen, andere die Formen der plebejischen Sittenlosigkeit, aber in jenen sowohl, als in diesen bewahrt sie ihre niedrige Gemeinheit, und entwickelt die gleiche Macht zu entnerven und zu entwürdigen. Ja in der Sittenlosigkeit, die sich in vornehme Formen kleidet, liegt eine besondere Gefahr verborgen; denn weil sie an einen gewissen Anstand gebunden ist, stellt sie ihre Opfer wenigstens vor öffentlicher Schande in den meisten Fällen sicher, während die Sittenlosigkeit, die unverhüllt sich zeigt und keine Rücksicht auf edlere Regungen der menschlichen Natur mehr nimmt, Viele abschreckt, in denen noch nicht jedes Gefühl für Ehre und Scham verdorben ist. Man hat mithin keinen Grund, einen Unterschied zwischen vornehmer und gemeiner Sittenlosigkeit zu machen, und jene zu schonen, während man diese verfolgt.

Die Bemühung aber für die Verdrängung der Sittenlosigkeit muss sich hauptsächlich in der Beschützung der Oeffentlichkeit vor allem zeigen, was seiner Natur nach das Feuer niedriger Leidenschaften entfacht, und Tausende und abermals Tausende der Wollust in die Arme treibt. Darin werden alle mit uns übereinstimmen, denen die Heftigkeit gewisser Leidenschaften, und die Macht, die sie auf das menschliche Herz ausüben, bekannt ist. Zu unserm Bedauern aber müssen wir constatieren, daß man im allgemeinen wenig von jener Bemühung wahrnimmt. Weisen wir nur auf einiges hin, das jedem, der überhaupt hören will, mehr als laut genug redet.

Was sind denn zumeist die Museen und Gallerien, die allen offen stehen, und die Kunstausstellungen, die sich nicht nur der Duldung, sondern auch der Gutheißung öffentlicher Autoritäten erfreuen? Kühn wagen wir es zu behaupten, daß das, was sie

dem Blicke zu bieten sich erkühnen, Zündstoff für die Begierlichkeit, und Lockung für die Wollust ist. Wir wissen es wohl, daß uns diese Behauptung von manchen Seiten als Engherzigkeit und Prüderie ausgelegt werden, und daß sie uns den Vorwurf der Feindseligkeit gegen die Kunst und die Cultur durch die Kunst eintragen wird; allein wir lassen uns dadurch nicht abschrecken, sie aufrecht zu erhalten. Unmöglich ist es uns, Culturmittel in Dingen zu sehen, die die Sittenlosigkeit fördern, und dadurch wahrer Cultur und wahrem menschlichen Fortschritte den Tod bringen.

Lassen wir es dahingestellt sein, ob wahre Kunst jene sein könne, die nicht in der Atmosphäre der Wahrheit, Sittlichkeit und Schönheit athmet, sondern aus der Welt der reinen Ideale hinausgedrängt in den Schmutz des Sinnlichen hinabgesunken ist; zweifellos ist es, daß eine Kunst, die es sich zur Aufgabe gestellt hat, das Gemeine und Lüsterne und Unwürdige in die Form des Schönen zu kleiden, und die Finsternis mit Lichtstrahlen zu umgeben; die alles aufbietet, um was wahrhaft groß und edel ist, durch lügnerischen Glanz, den sie auf dessen Gegenbild zu werfen sich bemüht, niederzutreten, den Menschen nicht erhebt, sondern entwürdigt. Und was ist es denn, was die Menge zu den Werken solcher Kunst hinlenkt, und in hellen Haufen Menschen jedes Standes, Alters und Geschlechtes um sie sammelt? Wahrlich nicht im Interesse für die Kunst, sondern in der lüsternen Begierlichkeit der verderbten Natur haben wir den Grund zu sehen. Und wenn der Künstler, der jene Werke schuf, Triumphe feiert und Gegenstand begeisterter Lobsprüche wird, so glauben wir ja nicht, daß es der Künstler ist, dem diese Huldigung dargebracht wird. Er hat es verstanden, statt zum Geiste, zum Fleische zu reden, sein Ideal aus dem Schlamme der menschlichen Verkommenheit herauszuziehen, und auf der Stirne des Lasters den Schein unechter Schönheit leuchten zu lassen, es ist ihm gelungen, bezaubernd die Todtenfahrt des Fleisches darzustellen — das ist es, was den Enthusiasmus eines verkommenen Geschlechtes für ihn wachruft.

Das gleiche Urtheil haben wir über unsere heutigen Theater auszusprechen. Einst pflegte man die Theater eine Schule wahrhaft menschlichen Lebens zu nennen. Wir wollen nicht entscheiden, ob man ihm mit Recht oder Unrecht diesen ehrenvollen Namen gab. Es ist anders geworden. Eine Schule ist das Theater geblieben, aber in der man nicht wahrhaft menschliches Leben lernt,

das der Wahrheit und dem Guten folgt, sondern in der man für die Täuschung und die Sünde gewonnen wird. Was in den Theatern den Augen, den Ohren, der Phantasie sich darbietet, das legt sich auf das arme Menschenherz, und drückt es in ekelerregende Tiefen hinab, in denen es vermodern muss. Daß wir nicht übertreiben, das beweisen die stets zunehmenden Klagen ernster Männer über das Verderben, das das moderne Theaterwesen mit sich bringt, das beweist die Erfahrung, die Tausende an sich und an andern gemacht haben.

Ohne Vergleich größer jedoch, als die Gefahr, welche der Sittlichkeit von den Theatern droht, ist die Gefahr, welche in der Literatur verborgen liegt, die unsern Markt überschwemmt. Ist sie doch zum großen Theile eine wahre Schandliteratur, die mit Hintansetzung jeder Scham offen für die Fleischeslust eintritt, und die Emancipation derselben als ein Gut preist, dessen der Mensch zu seinem Glücke bedarf. Wahrhaft grauenerregend sind die Verwüstungen, die diese Literatur in allen Kreisen der Gesellschaft anrichtet. Vom Gifte der Wollust und Unzucht durchtränkt reißt sie mit Gewalt die Schleußen auf, damit der Strom thierischer Gelüste siedend und verpestend durch jedes Alter und Geschlecht hindurchwoge. Solche Literatur zu dulden, oder ihr gar freien Lauf zu gestatten, ist mithin doch wohl mehr, als Vernachlässigung einer heiligen Pflicht, es ist ein verabscheuungswürdiges Verbrechen. Sie muss vernichtet und durch die strengsten Präventivmaßregeln unmöglich gemacht werden. Man darf dabei nicht fürchten, das angeborne Recht der freien Meinungsäußerung durch die Presse zu beeinträchtigen. Oder sollte es denn ein angebornes Recht geben, durch die Presse der Sittenlosigkeit Vorschub zu leisten, und für ihre Verbreitung thätig zu sein? Nur cynische Frechheit vermag auf diese Frage eine bejahende Antwort zu geben.

Nach diesen Auseinandersetzungen fassen wir in Kürze unsere Ansicht über die Weise, in der der Staat den Kampf wider den Atheismus zu führen hat, zusammen. Mit eiserner Stirn muss der Staat vor allem dem Atheismus das Wort entziehen, und jedes Hervortreten desselben an die Oeffentlichkeit, unter welchem Namen es auch geschehen mag, unbedingt verhindern. Weder Katheder noch Tribüne dürfen ihm offen stehen. Seine Apostel, sei es daß sie im Salonkleide des Geburts- oder Geldaristokraten, sei es daß sie im Kittel des Proletariers erscheinen, müssen als

Feinde des Staates und Verderber des Volkes angesehen und behandelt werden. Er muss als ein gegen den Bestand der menschlichen Gesellschaft gerichtetes Verbrechen behandelt werden, vor allem allerdings, wenn er unter dem erlogenen Titel der Wissenschaft in den höhern Schulen sich häuslich niederläßt, oder eine eigene Literatur sich schaffend an die höhern Stände sich wendet und die Elite der Gesellschaft für sich zu gewinnen trachtet, aber auch, wenn er nach Abstreifung jeder künstlichen Bildungstünche in den Kreisen der Arbeiter, und in Flugschriften und Zeitungen jeder Art, die für sie bestimmt sind, sich wahrnehmbar macht. Weil aber schrankenlose Genussucht und Unsittlichkeit nicht weniger die nächste Disposition zum Atheismus und die festeste Stütze desselben sind, als sie dessen nothwendige Folge sind, muss der Kampf des Staates gegen den Atheismus vom Kampfe gegen jene beiden Mächte begleitet und getragen werden. Mit allen Mitteln nämlich, die dem Staate zur Verfügung stehen, muss das öffentliche Leben vor den gesagten Mächten geschützt und falls es ihnen schon mehr oder weniger verfallen wäre, von ihnen befreit werden.

Gern gestehen wir zu, daß dieser Kampf, den wir für ein Recht und für eine Pflicht des Staates halten, schwer ist, weil er gegen einen Feind aufgenommen werden muss, der die Jahre, in denen es ihm vergönnt war, ungestört sich zu entwickeln, fleißig zu benützen verstand, und seiner Herrschaft eine weite Ausdehnung gab; aber der Kampf kann nicht länger umgangen werden, er ist zu einer Nothwendigkeit geworden. Nicht nur das Wohl, sondern die Existenz des Staates hängt von demselben ab. Und deshalb darf man sich durch keine Schwierigkeiten davon abschrecken lassen. Ja selbst wenn er aussichtslos wäre, bliebe die Verpflichtung zu diesem Kampfe bestehen. Oder werden wir etwa den Capitain eines Schiffes der Pflicht, den Leck, den es im Sturme bekommen, zu verstopfen, und das Steuerruder nicht aus der Hand zu lassen, für entbunden erachten, weil er trotzdem der Macht des Sturmes unterliegen zu müssen glaubt? Und ladet der Feldherr nicht den Vorwurf einer schweren Vernachlässigung seiner Pflicht auf sich, wenn er sich nicht mit dem Schwert in der Hand in den dichtesten Kugelregen stürzt, um eine Position, von deren Besitz die Entscheidung des Kampfes für die Freiheit und den Bestand des Vaterlandes bedingt ist, zu wahren und zu vertheidigen, nur weil er kaum mehr eine Hoffnung des Sieges sieht, und mit Grund fürchtet,

sein eigenes und seiner Krieger Blut fruchtlos zu verspritzen? Wo ein Kampf nothwendig ist, um ein Gut zu retten oder zu schützen, das nicht preisgegeben werden darf und kann, da ist Mannesmuth eine Schuldigkeit, und kann das Zurückweichen vor dem Kampfe nur als elende Feigheit gebrandmarkt werden.

Indes grobe Täuschung wäre es, wollte man sich der Ansicht hingeben, der Kampf gegen den Atheismus in der modernen Gesellschaft sei aussichtslos. Wir sprachen das schon oben aus, und geben neuerdings unserer Ueberzeugung Ausdruck, daß ein Kampf für Gott, für die Wahrheit, für das höchste Princip aller, sowohl privater, als öffentlicher Ordnung, wie es jener Kampf ist, wenn er übrigens mit Festigkeit geführt wird, und dem Gegner, bevor er nicht vollständig aus dem Felde geschlagen ist, keine Ruhe lässt, und keinen Pardon gewährt, nicht aussichtslos sein kann, sondern über kurz oder lang mit dem Siege endigen muss. Wir könnten uns dafür auf den Segen Gottes, der solchen Kampf begleitet, und auf die Macht der Wahrheit berufen, aber wir ziehen es vor, in einigen Worten den Nachweis zu liefern, daß die Gegner, wider die der Kampf zu führen ist, nur scheinbar stark, in der That aber schwach sind.

Oft hört man das Wort wiederholen, die nach Bildung und Besitz maßgebenden Schichten der Gesellschaft, die, um uns eines Ausdruckes eines angesehenen Organes des Liberalismus zu bedienen, ‚schreibenden, lesenden, redenden Classen, die Stände, die in Landwirtschaft und Industrie, in Handel und akademischen Berufsstellungen sich producierend regen‘, theilen die atheistische Weltanschauung, und werden jedem Auftreten gegen dieselbe um so mehr ein unüberwindliches Hindernis entgegensetzen, als sie auf das Führerrecht der Staaten und Völker Anspruch erheben, und thatsächlich die leitenden culturtragenden Classen in der Gesellschaft seien. Wir brauchen kaum zu bemerken, daß in diesem Worte eine starke Uebertreibung liegt. Denn zugegeben, daß die durch Bildung und Besitz hervorragenden Stände ein bedeutendes Contingent zur Armee des Atheismus stellen, so gibt das doch durchaus nicht das Recht zur Behauptung, dieselben seien schlechthin und allgemein dem Atheismus verfallen. Es ist sogar unzweifelhaft gewiss, daß viele, die jenen Ständen angehören, den Atheismus verabscheuen, und treu zum Gottesglauben halten, für den mit ganzer Kraft einzutreten sie jeden Augenblick bereit sind.

Und dann, ist es wahr, daß die übrigen aus den gesagten Ständen dem Vorgehen wider den Atheismus gegenüber als ein unüberwindliches Hemmnis zu betrachten sind? Wir glauben es nicht; im Gegentheil wir sind überzeugt, daß, sobald ein dem Atheismus ungünstiger Wind von obenher weht, sobald er aufhört, als Zeichen der Intelligenz und Geistesvornehmheit zu gelten, sich die Scharen jener lichten, und eine große Zahl aus ihrer Mitte die Fahne des Atheismus, an die sie ohnehin nicht die Ueberzeugung, sondern nur feige Menschenfurcht und eitle Gefallsucht fesselte, verlassen wird. Wir wagen es auch, die Vermuthung auszusprechen, daß selbst aus jenen Männern, die man als Träger und Vertreter der Wissenschaft zu betrachten sich gewöhnt hat, wenn sie sich durch den Atheismus den Zugang zu den Kathedern und andern einträglichen Stellungen versperrt sehen, nicht wenige bald sich zu der Ueberzeugung bekehren werden, daß wahre Wissenschaft mit dem Gottesglauben sehr wohl vereinbar ist, und wäre es auch nur aus dem Grunde, weil sie wissen, daß das öffentliche Eintreten für den Atheismus ihrem persönlichen Interesse zuwider läuft. Denn wir halten es für höchst unwahrscheinlich, daß die Mehrzahl dieser Männer in sich die Lust und den Muth verspürt, Märtyrer des Atheismus zu werden.

Allerdings ist es wahr, daß die leitenden, culturtragenden Classen in der modernen Gesellschaft zumeist der atheistischen Weltanschauung huldigen; nur dadurch ist ja der jammervolle Zustand der Völker und Staaten erklärlich. Allein daraus folgt durchaus nicht, daß der Kampf gegen den Atheismus erfolglos bleiben müsse, sondern nur daß durch diesen Kampf die leitenden und sogenannten culturtragenden Classen der Stellung verlustig gehen, die sie, wir wissen nicht mit welchem Rechte usurpierten. Wollte man uns dagegen erwidern, daß denn doch in jenen Classen eine Macht wohne, die nicht gering angeschlagen werden könne, so antworten wir kühn, daß sie nur insoferne eine Macht repräsentieren, als sie gefürchtet und für eine solche gehalten werden. Man höre auf, sie zu fürchten, und ihnen eine Bedeutung beizulegen, die sie nicht haben, und man wird sehen, wie schwach sie sind.

Oder sollte man gar besorgen, daß von diesen Classen, die sich leider fast allgemein die Führerrolle in der modernen Gesellschaft angemaßt haben, falls ihre atheistischen Anschauungen und Velleitäten die gewohnte Duldung nicht mehr finden, ein Sturm-

lauf gegen den Bestand des Staates in Scene gesetzt werden dürfte? Es wäre das eine grundlose Sorge. Ohne ihnen gerade den dazu erforderlichen Muth absprechen, oder die Frage erörtern zu wollen, ob sie die Macht dazu in Händen haben, ist es ihnen nur zu bekannt, daß der Untergang des Staates ihr eigener sein würde, und für sie den Verlust alles dessen einschließt, was ihnen einzig lieb und wert ist. Es gab eine Zeit, wo sie auf das getäuschte Volk rechnen durften, aber die Zeit ist vorüber. Außer der materiellen Staatsgewalt haben sie keine Stütze mehr; in ihr allein finden sie einen Halt für ihre Interessen und einen Schutz für ihren Besitz und ihr Genussleben. Auch wenn sie es wollten, können sie es sich nicht mehr verhehlen, daß nur jene Gewalt noch zu verhüten im Stande ist, daß das Paradies, in dem sie sich behaglich fühlen, nicht von den Proletariern überflutet und verwüstet werde. Längst haben auch sie begonnen einzusehen, daß es keine andere ernstliche Revolution mehr gebe, als die sociale, die nicht nur Veränderung in den Formen der Gesellschaft, sondern Auflösung und Vernichtung derselben besagt. Und deshalb klammern sie sich mit unüberwindlicher Zähigkeit an den Staat, so dass sie, auch abgestoßen von demselben und ihrer tonangebenden Stellung beraubt, nie es wagen werden, dessen Existenz in Frage zu stellen. Nur so lange bilden sie eine wahre Gefahr für den Staat, als dieser sein Leben ihrem bestimmenden Einfluss unterstellt; sobald der Staat ihren Einfluss durch energische Verdrängung atheistischer Weltanschauungen bricht, hören sie auf, eine Gefahr zu sein.

Mit Sicherheit können wir voraussagen, daß der ganze Widerstand, den jene obern Zehntausend dem Vorgehen wider den Atheismus entgegensetzen werden, zuletzt darauf zurückgeführt werden wird, daß sie in den von ihnen gezahlten und ihnen ergebenen Organen der Oeffentlichkeit laut ihre Entrüstung über ein solches Wagnis zum Ausdruck bringen, und ob desselben mit einem Schwall abgenützter Phrasen die Geister zu betäuben und zu schrecken suchen werden. Die Lärmtrommel wird gerührt werden; auf der ganzen Linie wird gegen das reactionäre Treiben des Staates, das sämmtliche Errungenschaften der Neuzeit in Gefahr bringe, losgedonnert werden; aber das wird auch alles sein. Und im Grunde genommen haben sie mit ihrem Jammer über Reaction ganz Recht. Es handelt sich in der That um eine Reaction,

aber nicht um jene, die als wahres Uebel im staatlichen Leben angesehen werden muss, die nämlich Rückkehr zu veralteten und verrosteten Zuständen ist, und die unter Misskennung naturgemäßer Entwicklung des öffentlichen gesellschaftlichen Lebens dem Gesetze wahren Fortschrittes Hohn spricht, sondern nur um jene, die sich in nichts von der Reaction der Wahrheit gegen den Irrthum und die Lüge, der Natur gegen die Unnatur, und des angegriffenen Lebensprincipes gegen den angreifenden Todeskeim unterscheidet. Ja wir wollen eine Reaction, die thatsächlich ein wirklicher Rückschritt ist, aber ein Rückschritt nicht zum Veralteten, sondern zum Alten, das, weil ewig, kein Altern kennt, und über dem Gesetze der Zeit steht; ein Rückschritt mithin, der nur dem Fortschritte zum Abgrunde feindlich entgegengesetzt ist, und nur jene Errungenschaften zu nichte macht, die gleich Farben sind, welche dem Organismus, dem sie aufgetragen werden, vorübergehend den Anstrich der Gesundheit und des kräftigen Lebens verleihen, während sie ob ihres Giftgehaltes denselben zerstören und ersetzen.

Hat man aber im Kampfe wider den Atheismus die ‚nach Bildung und Besitz maßgebenden Schichten der Gesellschaft' nicht zu fürchten, so hat man das eigentliche Volk noch weniger zu fürchten. Groß ist ohne Zweifel auch in den Kreisen des eigentlichen Volkes die Zahl jener, die dem Atheismus ihren Geist geöffnet haben, aber größer ist noch bis zur Stunde die Zahl derjenigen, die dem Gottesglauben nicht entfremdet wurden, sondern ihn treu in ihrer Seele bewahrten. Man beginne doch nur den Kampf gegen den Atheismus, wie wir ihn gezeichnet haben, und schaffe damit die Hemmnisse aus der Welt, die den Gottesglauben hindern, sein Banner im öffentlichen Leben zu entfalten, und in demselben den Platz einzunehmen, der ihm gebürt, und von dem er gewaltsam fern gehalten wird, und man wird sich davon überzeugen. Der größte Theil des Volkes wird auf der Seite des Gottesglaubens stehen, und die Stunde segnen, die ihm die Befreiung von dem Drucke und dem Fluche der Gottesläugnung brachte. Und der übrige Theil wird entweder gesunden, oder, weil ihm keine Nahrung mehr zugeführt wird, in absehbarer Zeit verkümmern.

Das übernatürliche Motiv als Bedingung der Verdienstlichkeit nach dem hl. Thomas von Aquin.

Von **Julius Müllendorff** S. J.

Es ist Lehre des hl. Thomas, an mehreren Stellen seiner Werke klar und bestimmt ausgedrückt: Alle guten Werke der Gerechten sind in Hinsicht des wesentlichen Lohnes, nämlich für das ewige Leben, die Liebe Gottes und die ihr entsprechende Anschauung Gottes, verdienstlich[1]). Viele Theologen nach ihm haben diesen Satz unterschrieben, wenn sie auch dem heiligen Lehrer nicht in allen seinen Ausführungen beipflichteten. Alle haben sich gedrängt gefühlt, diese Lehre, soviel als ihnen möglich schien, zu vertheidigen, und manche sind dabei sogar weiter gegangen, als ihre sonstigen Principien es erlaubten. Einzelne haben sogar die entitative Uebernatürlichkeit der verdienstlichen Werke aufgegeben, um die Verdienstlichkeit aller Werke vertheidigen zu können, und nur mit Bedauern haben Andere gelehrt, nicht alle guten Werke der Gerechten als verdienstlich anerkennen zu können, indem sie er-

---

[1]) Summ. theol. 2 2 q. 83 a. 15; Com. in 2 dist. 40 q. 1 a. 5 in c. und ad 3. Qq. disp. de verit. q. 14 a. 5 ad 13; besonders de malo q. 2 a. 5: Omnis actus habentis caritatem vel est meritorius vel est peccatum, et nullus indifferens. Vgl. die Abhandlungen über die Hinordnung der Werke auf Gott und die Verdienstlichkeit der Werke in dieser Ztschr. 9 (1885), wo noch viele andere Stellen angeführt werden.

klärten, an der entitativen Uebernatürlichkeit der verdienstlichen Werke festhalten zu müssen[1]).

Thomas selbst aber, und nicht gar viele mit ihm, haben beides vereinigt. Sie haben an der Lehre von der Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten festgehalten und zugleich die entitative Uebernatürlichkeit der Werke als Erfordernis hingestellt. Die Schwierigkeit, welche in dieser Vereinigung zu liegen scheint, möchten wir in dieser Abhandlung ins Auge fassen, und womöglich, namentlich durch Erklärung der bezüglichen Stellen des Aquinaten, ein Scherflein zur Lösung der Frage beitragen.

Den Grund, weshalb nicht alle guten Werke der Gerechten verdienstlich seien, sieht die einzige heute noch beachtenswerte Ansicht darin, daß nicht alle aus einem übernatürlichen Motive (Glaubensmotive) hervorgehen. Sie stellt dieses Motiv als unumgängliche Bedingung für die entitative Uebernatürlichkeit auf, ohne welche nach Thomas, und heute nach allen Theologen, die Werke nicht verdienstlich sein können. Die Beweise für diese Ansicht sind von zweifacher Art. Wenn die Werke, welche nicht aus einem Glaubensmotive hervorgehen, nicht entitativ übernatürlich sind, so kommt dies entweder daher, daß das Wesen dieser Werke die entitative Uebernatürlichkeit nicht verträgt, d. h. daß die Werke, deren formelles Object hier ein rein natürliches ist, nicht mit einer übernatürlichen Gnade verrichtet werden können, oder es kommt daher, daß nach einem Gesetze des göttlichen Willens in der übernatürlichen Heilsordnung die actuelle übernatürliche Gnade zu diesen Werken factisch nicht gegeben wird. Auf diese zwei Punkte oder Fragen beziehen sich die angegebenen Beweise. Wir haben also die eine sowohl als die andere dieser Fragen zu untersuchen, und werden uns in diesem Artikel mit der ersten beschäftigen: Können die Werke, die nicht aus einem Glaubensmotiv hervorgehen, mit der übernatürlichen Gnade verrichtet werden? Hat speciell der hl. Thomas auch diese Werke als entitativ übernatürliche Werke betrachtet, so daß er seiner Lehre getreu geblieben ist: Omnis actus humanus justorum aut meritorius aut demeritorius est?

---

[1]) Diese verschiedenen Ansichten wurden mit Angabe ihrer Vertreter in der dritten Abhandlung des 9. Jahrganges dieser Zeitschr. (S. 431—471) beschrieben.

1. Es wird vor allem nothwendig sein, daß wir uns bezüglich des Sinnes einiger Ausdrücke mit den Theologen, welche diese Frage verneinen, verständigen.

Es gibt gute Werke, an deren Objecten etwas zu erkennen ist, was auf dem Wege des Glaubens, durch die übernatürliche Offenbarung, zu unserer Kenntnis gekommen ist; ein solches ist zB. die Anbetung des menschgewordenen Sohnes Gottes. Es gibt andere, an denen nichts dergleichen wahrzunehmen ist, nicht nur weil der Handelnde nicht reflex ein Bewusstsein von einem solchen Objecte hat, sondern weil factisch nichts an dem Objecte und Beweggrunde seiner Handlung ist, was Glaubensmotiv genannt werden könnte. Zu solchen Werken mag gehören, um das Beispiel des Apostels 1 Kor. 10 anzuführen, der Genuss von Speise und Trank, oder die Zahlung dessen, was man dem Nächsten schuldet, u. dergl. Diese Unterscheidung bedarf von unserer Seite keiner genaueren Erklärung, und wir dürfen davon absehen, ob und wie weit ihre factische Wirklichkeit inbetreff der Werke der Gerechten begründet ist, weil wir sie den erwähnten Theologen selbst entnehmen [1]; wir wollen nur bemerken, daß wir nach ihnen die Werke der ersteren Art *specifisch übernatürliche*, die der zweiten *specifisch natürliche* nennen werden.

Das Princip der guten Werke ist entweder ein rein natürliches oder ein übernatürliches, mit anderen Worten, die guten Werke werden entweder mit rein natürlichen oder mit zu übernatürlicher Potenz erhöhten Seelenkräften ausgeführt. *Werden die specifisch natürlichen guten Werke der Gerechten mit der übernatürlichen Gnade ausgeführt?* Das ist die Frage, um welche es sich hier handelt; sie ist nach unserer Ansicht zu bejahen, wenn wir die Lehre des hl. Thomas über die Verdienstlichkeit aller Werke der Gerechten festhalten wollen. Man müsste denn sonst beweisen wollen, daß factisch alle guten Werke der Gerechten specifisch übernatürlich seien, wozu der Beweis, wie wir meinen, wenn nicht unbedingt unmöglich, so doch sehr schwer zu erbringen ist, und wenn er erbracht würde, wäre unsere Lösung

---

[1]) Ueber die Frage, ob thatsächlich alle guten Werke der Gerechten den Einfluss eines Glaubensmotives erfahren, ließe sich Aehnliches sagen, wie von dem Einflusse und Beweggrunde des Actes der Liebe bezüglich der auf Gott bezogenen Werke; vgl. *diese Zeitschr.* aaO. S. 213 f.

der Schwierigkeit, welche gegen die Lehre des hl. Thomas erhoben wird, für das Verständnis dieser Lehre doch von Wichtigkeit, indem nach unserer Ueberzeugung die Bejahung der obigen Frage die einzige Lösung ist, die aus dem hl. Thomas selbst geschöpft werden kann[1]).

Eine Ausdrucksweise ist hier zur Vermeidung von Missverständnissen noch zu erklären. Bei Molina, Ripalda und anderen werden wenigstens zwanzig Theologen angeführt, welche lehren, ein übernatürlicher Act könne ein natürliches Object haben, und Molina stellt diese Lehre als die unter den älteren Theologen gewöhnliche dar[2]). Derselbe bezeugt, daß die Theologen einen natürlichen Act, der ein übernatürliches Object hat, übernatürlich nennen quoad substantiam actus, natürlich aber quoad modum oder quoad formam. Und in diesem Sinne stellt Soto (De nat. et gr. l. 2 cap. 14 und In 4 dist. 17 q. 2 a. 5) den Satz auf, den auch manche andere Theologen vertheidigt haben: Quemcunque actum potest habere ille qui est in gratia, potest etiam *quantum ad substantiam operis* elicere peccator ex puris naturalibus. Nach derselben Ausdrucksweise ist ein Act, der ein blos natürliches Object hat, aber mit der übernatürlichen Gnade geschieht, natürlich quoad substantiam actus, übernatürlich quoad modum.

Werden diese Ausdrücke in dem besagten Sinne auf die Wunder angewendet, so ist ein Werk, das zwar, abgesehen von den Verhältnissen, durch natürliche Kräfte zustande kommen kann, aber factisch durch das Eingreifen übernatürlicher Kräfte hervorgebracht wird, zB. wunderbare Wiederherstellung des Augenlichtes, übernatürlich quoad modum, natürlich quoad substantiam.

Das ist der Sinn, in welchem, wie wir sehen werden, Thomas und die älteren Scholastiker überhaupt diese Ausdrücke gebraucht haben. Wir sehen keine Nothwendigkeit ein, diese Ausdrucksweise zu ändern. Wir wollen nur bemerken, daß Suarez und viele Theologen nach ihm diese Ausdrücke in gerade entgegengesetztem

---

[1]) Von praktischer Bedeutung dürfte unsere Darstellung, auch abgesehen von der Verdiensterwerbung, sein, wenn man beachtet, wie zB. die Uebernatürlichkeit der zum Empfange des Bußsacramentes erforderlichen Reue in Katechismus-Erklärungen oder auch in Moralwerken dargestellt wird. [2]) De concordia disp. 13 et 14.

Sinne gebrauchen, wozu Suarez, damit man ihn richtig verstehe, im zweiten Buche de gratia cap. 4 die erforderliche Erklärung gibt. Wir behalten die frühere Terminologie bei.

Indes wolle man uns nicht missverstehen. Indem wir einen Act, der durch die übernatürliche Gnade zustande kommt, einen der Substanz nach natürlichen Act nennen (wenn sein Object ein specifisch natürliches ist), wollen wir keineswegs sagen, daß dieser Act etwa blos, wie die wunderbare Verleihung des Gesichtssinnes, etwas in sich Natürliches und nur auf übernatürliche Weise Entstandenes sei, als wenn er blos in fieri und nicht in facto esse übernatürlich wäre; wir halten ihn für einen entitativ übernatürlichen Act und möchten ihn daher, nach dem Vorgange von Palmieri[1]), quoad modum intrinsecum übernatürlich nennen. Wir behaupten ja nicht, daß Gott einen solchen Act etwa blos wegen der von ihm zu dessen Vollbringung geleisteten Hilfe oder nur wegen der in der habituellen Gnade bestehenden Würde der handelnden Person als verdienstlich für die ewige Seligkeit annehme, sondern daß der Act, als in sich und entitativ übernatürlich, seinem Werte nach im Verhältnisse zu dem übernatürlichen Ziele und Lohne steht.

Nach diesen Erklärungen wenden wir uns den Beweisen zu für die Ansicht, daß die specifisch natürlichen Werke nicht mit der übernatürlichen Gnade geschehen. Unser Beweis für die Möglichkeit, daß sie mit der Gnade vollbracht werden, hat hauptsächlich in der Widerlegung dieser Beweise zu bestehen.

2. Ein Hauptargument ist folgendes: Wenn die Acte der sittlichen erworbenen Tugenden nicht aus einem specifisch übernatürlichen Beweggrunde hervorgehen, so hat der Handelnde dabei die pura ratio et honestas naturalis im Auge. Zur Vollbringung solcher Handlungen reichen aber die natürlichen Kräfte aus, und wo die übernatürliche Hilfe nicht nöthig ist, wird sie auch nicht gegeben. Diese Werke geschehen also nicht mit der actuellen übernatürlichen Gnade, sind also nicht entitativ übernatürlich.

Der specifisch natürliche Act kann auch ohne Mitwirkung der Gnade geschehen — allerdings, und er geschieht ohne dieselbe, wenn er entitativ natürlich ist. In diesem Falle ist die

[1]) De gratia act. th. 25. Ed. Galop. p. 185 s.

Beweisführung richtig. Wenn aber der specifisch natürliche Act entitativ übernatürlich ist, so kann er als solcher mit rein natürlichen Kräften nicht geschehen. Die Gegner werden dies unbedenklich zugeben; aber ihr Beweis scheint die Unmöglichkeit dieser Hypothese vorauszusetzen, und für die Voraussetzung selbst wird der Beweis vermisst. Denn daß ein Act, der entitativ natürlich ist, ohne übernatürliche Gnade geschehen kann, beweist nicht, daß ein Act, der nur deshalb specifisch identisch mit jenem ist, weil beide das nämliche Object haben, nicht mit der Gnade geschehen und entitativ übernatürlich sein könne. Wir halten mit den oben genannten Theologen dafür, daß ein natürlicher und ein übernatürlicher Act beide dasselbe Object haben können, daß mithin die specifisch natürlichen Acte mit der entitativen Uebernatürlichkeit durchaus nicht unverträglich sind [1]). Ein Beweis gegen diese Ansicht ist weder in dem angeführten Argumente, noch, so viel wir wissen, anderswo zu finden. Man untersuche den entitativ übernatürlichen Act und unterscheide in demselben das übernatürliche Erkennen und übernatürliche Wollen. Wie kann die Unmöglichkeit je nachgewiesen werden, daß das entitativ übernatürliche Erkennen sich nicht auf rein natürliche Objecte beziehen könne? Gott und selbst die vernünftigen Geschöpfe erkennen die Dinge, welche einer niederen Stufe angehören, als sie, und diese erkannten Dinge sind in ihnen, aber nach der Weise und Vollkommenheit der Erkenntnis [2]). So ist auch das natürliche Object in der übernatürlichen Erkenntnis, aber nach übernatürlicher Weise. Und was auf übernatürliche Weise erkannt wird, kann auch auf übernatürliche Weise gewollt werden.

Oder ist es etwa aus dem Grunde unmöglich, daß die specifisch natürlichen Acte mit der Gnade geschehen, weil wir die Uebernatürlichkeit des Actes nicht wahrnehmen? Dann könnte man mit gleichem Rechte auch den übernatürlichen Zustand der Seele für unmöglich halten, da wir auch diesen nicht direct wahrnehmen, sondern nur aus dessen Ursachen und aus den Gesetzen der übernatürlichen Vorsehung und Heilsordnung auf dessen Bestehen schließen; ja jeden übernatürlichen Act könnte man, was die

---

[1]) Cf. *Liv. de Meyer*, Hist. Controv. l. 5 cap. 36 et 38; l. 4 cap. 2. [2]) Cf. *S. Thom.* Summ. theol. 2 2 q. 23 a. 6 ad 1; 1 q. 82 a. 3. — *Franzelin*, de Deo th. X vers. fin. (Rom. 1876), p. 137 s.

entitative Uebernatürlichkeit betrifft, in Abrede stellen, da auch diese selbst bei den Acten, deren Object specifisch übernatürlich ist, weder an dem Acte noch an dem Objecte erkannt wird, wie wir demnächst beweisen werden. Oder besteht etwa darin ein Widerspruch, dass bei solchen Acten die blos natürliche Fähigkeit und die Erkenntnisweise des Objectes zu übernatürlicher Höhe erhoben wird? Aber mit diesem Grunde an sich betrachtet ließe sich gleichfalls jeder entitativ übernatürliche Act und Zustand wegleugnen; denn da auch das specifisch übernatürliche Object durch einen entitativ natürlichen Act erkannt und angestrebt werden kann, so muss selbst unter Voraussetzung eines solchen Objectes noch immer eine Erhebung der rein natürlichen Fähigkeiten zur übernatürlichen Höhe angenommen werden, und bei jedem übernatürlichen Zustande ist eben die Natur zu einer alle geschaffenen Kräfte übersteigenden Entität erhöht. Will man aber mit dem vorher angegebenen Grunde das specifisch übernatürliche Object als unbedingtes Erfordernis für die entitative Uebernatürlichkeit des Actes darstellen, dann muss man behaupten, Gott könne keine übernatürliche Kraft verleihen, um jenes Object auf übernatürliche Weise zu erkennen, oder ein specifisch natürliches Object könne nicht auf übernatürliche Weise erkannt werden, mit anderen Worten, das Object müsse immer derselben Stufe der Vollkommenheit theilhaft sein, als der Erkennende. Wohin kämen wir dann?!

Suarez selbst scheint übrigens zuzugeben, dass ein entitativ übernatürlicher Act ein blos natürliches Object haben könne, wenn er auch leugnet, dass ein natürlicher Act ein specifisch übernatürliches Object haben könne. ,Es scheint kein Widerspruch darin zu sein, schreibt er, dass in einem Acte ein natürliches und in einem anderen ein übernatürliches Erkenntnis- und Willensprincip sich auf einen und denselben Gegenstand wegen eines und desselben Motives beziehen..; Gott kann ein übernatürliches Licht eingießen, durch welches eine der natürlichen Ordnung zugehörige Wahrheit aus einem Motive derselben Ordnung auf eine entitativ höhere Weise erkannt wird, als es durch natürliche Kräfte möglich ist.. Es ist nicht durchaus unmöglich, dass verschiedene Acte derselben Fähigkeit sich auf eines und dasselbe formelle Object beziehen; denn in dieser Weise können vielleicht in der Seele Christi oder eines Seligen in Beziehung auf dieselben natürlichen Objecte und Mo-

tive verschiedene Acte natürlicher und übernatürlicher Wissenschaft bestehen'[1]).

Dessenungeachtet bringt Suarez mehrere Argumente vor, welche a priori die Unmöglichkeit zu beweisen scheinen, daß ein natürlicher und ein übernatürlicher Act dasselbe formelle Object haben könne. ,Nach aristotelischem Princip, sagt er, werden die Habitus nach den Acten und die Acte nach den Objecten specificiert; die natürlichen und die übernatürlichen Acte sind aber specifisch verschieden; sie müssen also auch, wenn nicht materiell, so doch formell verschiedene Objecte haben. Die Verschiedenheit des sie hervorbringenden Princips begründet keine formelle Unterscheidung derselben, sondern setzt die formelle Verschiedenheit der Objecte voraus; denn der übernatürliche Act verlangt deshalb ein höheres effectives Princip, weil er seiner Natur und Gattung nach einer höheren Ordnung angehört'[2]). Das Argument setzt voraus, daß die Verschiedenheit der Objecte als einzige Specification der Act. gelten dürfe. Bereits Lugo (De fide, disp. 9 n. 3), Ripalda (Disp. 45 n. 20) u. a. haben diese Annahme widerlegt. Die Specification der Acte aus den Objecten, sagen sie, ist nicht eine adäquate: es gibt auch eine Specification in ordine ad principia elicientia oder quoad modum attingendi objectum. — Es wird nicht bewiesen, daß diese mit jener immer zusammenfällt. Die Erkenntnis, die ein Engel zB. von einem Löwen hat, ist specifisch verschieden von der, welche ein Mensch oder ein anderer Engel von diesem selben Thiere hat: so kann auch der Erkenntnis- und Willensact, der mit der übernatürlichen Gnade geschieht, specifisch von dem, der ohne die-

[1]) Multiplicatio principiorum cognoscendi vel volendi eandem rem propter idem motivum in eadem potentia, quando unum naturale est et aliud supernaturale, non videtur repugnare . . Potest Deus supernaturale lumen vel scientiam infundere, per quam veritas aliqua naturalis ex motivo naturali altiori modo cognoscatur quoad entitatem actus, quam per vires naturae possit cognosci . . Loquendo de absoluta Dei potentia non fundatur assertio in hoc quod distinctio et multiplicatio plurium actuum specie distinctorum sit omnino impossibilis in eadem potentia circa idem formale obiectum. . Nam hoc modo distinguentur fortasse in anima Christi aut beati plures actus scientiae naturalis et supernaturalis, seu per se et per accidens infusae, prout versantur circa naturalia obiecta et motiva. De gratia l. 2. [2]) L. c. cap. 11 n. 22.

selbe geschieht, verschieden sein, ohne daß dieser sich auf einen anderen Gegenstand bezieht, als jener: der ganze Unterschied besteht in der Entität der beiden Acte. Es ist nicht nothwendig, daß wir jetzt fähig seien, die Verschiedenheit wahrzunehmen. Es genügt, daß wir aus anderweitigen Gründen auf die Uebernatürlichkeit des Actes schließen können, zB. daraus, daß alle guten Werke eines Menschen, dessen ganzes Wesen auf ein übernatürliches Ziel gerichtet ist, auch im Verhältnisse zur Erreichung dieses Zieles stehen müssen, da sie gut sind. Die formelle Verschiedenheit des Objectes muss nicht der Grund sein, weshalb zu dem einen Acte die Gnade mitwirkt und zu dem anderen nicht; sie verlangt nicht an und für sich das übernatürliche Princip des Actes; der Grund kann auch der sein, daß unter diesen Verhältnissen nach den Gesetzen der übernatürlichen Vorsehung ein übernatürliches Erkennen und Wollen stattfinden soll, weil nämlich Gott zu allen guten Werken des zur übernatürlichen Fähigkeit erhobenen Geistes mitwirken will[1]). Uebrigens bemerkt Ripalda sehr treffend, daß die Erkenntnis und der Wille mit der Gnade in einem wahren Sinne nicht mehr dieselben Fähigkeiten sind, als die Erkenntnis und der Wille allein; es sind nach dem Ausdrucke der Väter und älteren Theologen ‚göttliche' Fähigkeiten, deren Acte ebensowohl specifisch von denen der menschlichen verschieden sind, als die der Engel von denen der Menschen, wenn sie sich auch auf denselben Gegenstand beziehen.

‚Wenn der natürliche und der übernatürliche Act sich auf ein und dasselbe formelle Object beziehen können, entgegnet Suarez, dann würde es nie in der Gewalt des Menschen liegen, einen übernatürlichen Act zu erwecken, sondern blos von dem Willen Gottes abhängen, ob ein natürlicher oder ein übernatürlicher Beistand gewährt, ein natürlicher oder ein übernatürlicher Act gesetzt wird' (l. c. p. 18—21). Was für ein Inconveniens hieraus sich ergibt, ist nicht ersichtlich. Oder soll dem Gerechten, wenn er gut

[1]) Per gratiam habitualem elevatur homo ad aliam naturam superiorem et divinam: quare prout constitutus in illa natura supeirori, postulat potentias et operationes sibi proportionatas, etiam in ordine ad objecta, circa quae versatur natura inferior seu ipse homo naturalis. Cognitio itaque illa non ideo petit principium supernaturale, quia objectum èst supernaturale, sed quia est cognitio hominis ut constituti in statu et natura quadam divina et supernaturali: sicut cognitio angelica non ratione objecti, sed quia angelica est, petit principium angelicum. Lugo l. c.

handelt, erst noch die Wahl freistehen, ob er mit oder ohne Gnade handeln, sich Verdienste erwerben wolle oder nicht? Wenn es ein Gesetz der übernatürlichen Vorsehung ist, daß die Gnade jedem Gerechten zu jedem guten Werke gegeben wird, dann ist eine Gewalt, erst zu bewirken, daß das Werk übernatürlich und verdienstlich sei, wahrlich überflüssig oder schon in der Gewalt gut zu handeln enthalten. Es kommt vielmehr darauf an, daß wir uns von der Unsicherheit inbetreff der Anwendung einer besonderen Gewalt in dieser Hinsicht befreien. ‚Die Einwendung ist nicht schwer zu widerlegen, sagt Lugo (l. c. p. 24), denn wenn auch das Motiv oder Object des Werkes so beschaffen ist, daß ein rein natürliches Werk sich auf dasselbe beziehen könnte, so gewährt doch Gott nicht einen blos natürlichen, sondern einen übernatürlichen Beistand, falls das oben erwähnte Verhältnis besteht, und so wird der Mensch immer in diesem Falle einen übernatürlichen Act setzen. Daraus aber, daß der Mensch die Fähigkeit hat einen natürlichen Act zu erwecken, der dasselbe Object hat, entsteht nicht die geringste Gefahr, daß man behaupten wolle, der Mensch bedürfe der Gnade nicht, um ihn in der Weise zu erwecken, wie er es jetzt thut. Denn die Nothwendigkeit der Gnade zu dem entitativ übernatürlichen Acte wird nicht aus dem Motive oder Objecte des Actes bewiesen, sondern aus dem Verhältnisse des Actes zu der übernatürlichen Seligkeit oder aus dem Vorhandensein des übernatürlichen, eingegossenen Habitus, dem der Act entspringt, da dieser nicht gegeben wird ad facilius, sondern ad simpliciter.‘

Die Acte, welche ein specifisch übernatürliches Object haben, zB. die des Glaubens, der Hoffnung auf die Verdienste des Erlösers usw., sind daher auch nicht entitativ übernatürlich wegen dieses Objectes allein, sondern wegen des Gesetzes, nach welchem die göttliche Vorsehung bestimmt hat, den Menschen durch diese Acte zur übernatürlichen Seligkeit zu führen, mithin ihm die entitativ übernatürliche Gnade zu denselben entweder immer oder unter gewissen Verhältnissen zu gewähren. Im Jenseits wird die Erkenntnis des Seligen sich allerdings auf Objecte beziehen, die unbedingt nur Objecte eines übernatürlichen Actes sein können: Gott von Angesicht zu sehen, die Wesenheit der Gnade und Kindschaft Gottes in sich zu erkennen, das vermag nur ein entitativ übernatürlicher Act. Aber die übernatürlichen Objecte, wie wir sie hienieden unterscheiden, jene, welche der Mensch verlautbaren darf

(vgl. 2 Kor. 12, 2), sind der Fassung des entitativ natürlichen Actes nicht unbedingt entrückt. Was sollte auch die natürlichen Fähigkeiten hindern, einen ihren Kräften entsprechenden Act inbezug auf diese Objecte zu erwecken, wenn ihnen Kunde davon gegeben wird? Wenn einem Menschen mitgetheilt wird, Gott habe ihm die Anschauung seiner selbst für die Ewigkeit in Aussicht gestellt, warum sollte er sich nicht natürlicher Weise hierüber freuen und nach dieser Seligkeit verlangen können? Wenn ihm gesagt wird, der Sohn Gottes habe die menschliche Natur in einer Person mit sich vereinigt, warum sollte er den Begriff dieses übernatürlichen Objectes nicht mit seiner natürlichen Erkenntnis erfassen können? ‚Kein Object ist so übernatürlich, sagt Lugo, daß wir es nicht in natürlicher Weise zu vernehmen vermöchten, wenn es uns mitgetheilt wird, und daß die natürlichen Erkenntnis- und Willensacte sich auf dasselbe nicht beziehen könnten; keines ist so gering oder natürlich, daß das übernatürliche Princip seine Acte an demselben nicht auszuüben vermöchte, wie auch keines so materiell ist, daß der geistige Act eines Engels sich nicht darauf beziehen könnte.‘ Dies gilt also auch von den Objecten der übernatürlichen Tugenden, insbesondere der eingegossenen, sowie auch von jenen Motiven, welche Suarez u. a. als Bedingung bei den Acten der sittlichen Tugenden verlangen, damit dieselben übernatürlich seien.

Gleichwie nämlich diese Theologen die Liebe zu Gott nicht als übernatürlich gelten lassen, wenn in ihr Gott nicht irgendwie als Urheber der übernatürlichen Ordnung betrachtet wird, so kann auch nach ihrer Ansicht der Act der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usw. gegen den Nächsten nicht übernatürlich sein, wenn der Nächste nicht dabei in irgend einer specifisch übernatürlichen Rücksicht, zB. als durch seinen Beruf Theilnehmer an der Kindschaft Gottes, Bürger der himmlischen Stadt usw. angesehen wird. Lugo geht die übernatürlichen Tugenden einzeln durch und zeigt, daß von Seiten ihrer Objecte nichts unbedingt verlangt, daß ihre Acte entitativ übernatürlich seien. Wie ich mich in natürlicher Weise darüber freuen kann, sagt er, daß Gott die Menschen zu einer übernatürlichen Seligkeit berufen hat, so kann ich auch meinen Nächsten als den, der dasselbe Glück mit mir zu theilen berufen ist und in gleicher Weise, wie ich, zur übernatürlichen Verherrlichung Gottes beitragen soll, lieben, ihm als solchem Gerechtigkeit, Barmherzigkeit usw. widerfahren lassen mit entitativ natür-

lichen Acten. Auch diese Kenntnis von Gott, daß er der Urheber der übernatürlichen Ordnung ist, kann ich durch natürliche Acte erlangen und dann Acte derselben Art auf ihn als solchen beziehen. Aus dem Objecte an und für sich, wie es uns hienieden mitgetheilt wird, lässt sich also nicht schließen, ob ein Act entitativ übernatürlich sei oder nicht, sondern es muss, um dies zu erfahren, auf das Gesetz der übernatürlichen Heilsordnung zurückgegangen werden mit Rücksicht auf das Verhältnis des Handelnden zu seiner übernatürlichen Bestimmung. Nichts hindert also, auf dieses Gesetz auch zurückzugehen, wenn es sich um Acte handelt, deren Object ein specifisch natürliches ist.

In der That, wenn selbst zur Erweckung jenes Actes, der ein specifisch übernatürliches Object hat, erst die göttlich-menschliche Fähigkeit thätig werden muss, um das Object in ihrer Weise zu erkennen und zu wollen, so ist es leicht annehmbar, daß dieses auch dann geschehe, wenn der Act kein specifisch übernatürliches Object hat. Zur entitativen Uebernatürlichkeit des Actes ist mehr als diese Thätigkeit nicht erfordert. Sie ist aber erfordert ohne Rücksicht auf die Specification des Objectes. Es wird einfach, wie die Natur überhaupt, so auch jeder gute Act durch das übernatürliche Princip zur übernatürlichen Ordnung erhoben, indem offenbar das, was wir als specifisch übernatürlich an dem Objecte unterscheiden, die entitative Uebernatürlichkeit des Actes nicht ausmacht.

Das specifisch Uebernatürliche als solches fügt auch zu dem Acte, inwiefern er ein Act der Sittlichkeit und Tugend ist, nichts hinzu. Es gibt der Substanz nach keine andere Sittlichkeit im übernatürlichen Leben als im natürlichen. Wenn wir zB. durch den Glauben belehrt, den im allerheiligsten Sacramente gegenwärtigen Gott anbeten, so erfüllt dieser Act formell keine andere Pflicht, als die im Naturgesetze schon enthaltene, Gott anzubeten, wo und wie immer er gegenwärtig ist. Und wenn im reinen Naturzustande Gott zu den Menschen geredet oder sich auf eine besondere Weise ihnen vergegenwärtigt hätte, so wären sie nicht minder als jetzt verpflichtet gewesen zu glauben und anzubeten, und hätten doch zur Erfüllung dieser Verpflichtungen keiner entitativ übernatürlichen Gnade bedurft. Das Object dieser Acte wäre aber kein ‚specifisch natürliches‘ gewesen. So erzeugt auch jetzt das, was übernatürlich an dem Objecte ist, als solches keine verschiedenartige Sittlichkeit außer der, welche im naturnothwendigen

Verhältnisse des Menschen zu seinem Ziele begründet ist. Der Grund ist der, weil die Sittlichkeit irgend welchen Actes immer nur in dem Verhältnisse des Actes zu dem letzten Ziele und der Regel alles Guten besteht. So viele verschiedenartige Acte in Uebereinstimmung mit dieser Regel gedacht werden können, ebensoviele Arten sittlicher Güte gibt es; keine Art aber kann angegeben werden, in welcher wir die Ordnung nicht nachzuweisen, die Vernunftgemäßheit nicht zu erfassen vermögen; sonst wüssten wir ja nicht, ob sittliche Güte vorhanden sei oder nicht. Folglich können wir auch nichts inbezug auf ein übernatürliches Object als sittlich gut wollen, ohne es als vernunft- und ordnungsgemäß zu erkennen, und jede Sittlichkeit, die sich auf ein übernatürliches Object bezieht, muss auf eine der von der Vernunft erfassbaren Sittlichkeitsarten zurückgeführt werden können. So lässt sich auch der Grund, weshalb wir Gott zu glauben verpflichtet sind, wenn er zu uns redet, aus dem Verhältnisse unseres Geistes zu der Allwissenheit und Wahrhaftigkeit Gottes genau angeben, und wenn wir Gott als dem Urheber der übernatürlichen Ordnung wegen seiner selbst Liebe schulden, so liegt der letzte Grund nicht sowohl darin, daß er diese Ordnung gegründet hat, was er aus freiem Willen gethan, sondern daß er Gott ist, was er unmöglich nicht sein konnte. Es unterscheidet sich also die übernatürliche Sittlichkeit als solche von der natürlichen nicht quoad substantiam, sondern quoad modum intrinsecum, und der Unterschied ist in dem erklärten Sinne ein blos m a t e r i e l l e r, der inbezug auf die f o r m e l l e Sittlichkeit nicht inbetracht kommt, weshalb auch Suarez sagt: Si substantia actus pro genere sumatur, clarum est, actus supernaturales non esse in substantia supernaturales, sed ea potius cum actibus naturalibus convenire (l. c. c. 4).

Der hl. Thomas bestätigt dieses De veritate q. 14 a. 10. Auf die Einwendung: Ad consequendum finem supernaturalem non dantur nobis habitus virtutum ordinantes in alia opera, quam in quae ordinamur per naturalem ordinationem; sed ad eadem opera perfectiori modo facienda: castitas enim infusa et acquisita eundem actum habere videntur, sc. a delectationibus venereis refrenare. Ergo nec propter consequendum finem supernaturalem oportuit nobis aliquem habitum infundi ordinatum ad alia cognoscenda quam naturaliter cognoscere possumus, sed ad

eadem perfectiori modo .., leugnet er keineswegs, daß die Werke, die aus den eingegossenen Tugenden hervorgehen, keine anderen Objecte haben, als die natürlichen. Non indigemus habitibus infusis ad operandum alia, quam quae dictat ratio naturalis, sed ad eadem perfectiori modo facienda, non sic autem est ex parte cognitionis .. Die vollkommenere Weise, wie die Werke vollbracht werden sollen, ist eben die, welche aus dem übernatürlichen Princip hervorgeht und die specifische Verschiedenheit der natürlichen und übernatürlichen Acte entitativ begründet[1]).

Wir sind also nicht berechtigt, den eingegossenen Tugenden (virtutes per se infusae), deren Acte immer mit der übernatürlichen Gnade geschehen, ausschließlich solche Objecte zuzuerkennen, welche sich durch ihre Uebernatürlichkeit quoad substantiam von den specifisch natürlichen Objecten jener Tugenden, welche auch ohne Gnade erworben werden können (virtutes acquisitae), unterscheiden. Wenn specifisch ethische Acte von dem Gerechten mit Hilfe der entitativ übernatürlichen Gnade erweckt werden, so gehen sie aus dem eingegossenen Habitus der betreffenden Tugenden als aus ihrem entfernteren Princip hervor.

Mit Beispielen erklärt Lugo, daß kein objectiver Unterschied zwischen den natürlichen und übernatürlichen Tugenden wahrzunehmen ist[2]). ‚Um mit den sittlichen Tugenden zu beginnen, sagt er, vergleichen wir die eingegossene Tugend der Barmherzigkeit mit der natürlichen: beide wollen dem Nothleidenden helfen wegen der Ehrbarkeit einer solchen Hilfeleistung; keine von beiden will das Almosen formell wegen Gott geben, sonst wäre es nicht Barmherzigkeit, sondern Gottesliebe. Desgleichen verhält es sich mit der Gerechtigkeit: die eingegossene sowohl als die natürliche will das fremde Gut zurückerstatten wegen der Häßlichkeit des Diebstahls; wenn ein anderes Motiv dazu antriebe, wäre es nicht Gerechtigkeit, sondern eine andere Tugend; dasselbe läßt sich von allen anderen sittlichen Tugenden sagen. Ein objectiver Unterschied

---

[1]) Cf. *S. Thom.* 1 2 q. 94 a. 3 in c.

[2]) Daß wir hier unter ‚objectivem Unterschiede' denjenigen Unterschied verstehen, der aus der Verschiedenheit der Objecte entsteht, wird doch wohl selbstverständlich sein; denn in einem anderen Sinne sind allerdings Acte, die entitativ himmelweit verschieden sind, objectiv zu unterscheiden: wir sagen ja auch nur, daß der objective Unterschied nicht w a h r z u n e h m e n sei, nämlich an den Acten selbst.

ist also nicht wahrzunehmen.' Zu den theologischen Tugenden übergehend sagt er: Difficile potest aliquid assignari ex parte objecti vel motivi, quod non posset attingi per actum naturalem; quaecumque enim perfectio cogitetur in Deo, si homini proponatur, potest eam amare, cum sit bona, et voluntas possit naturaliter amare omne bonum sibi propositum (l. c. n. 10).

Selbst die Liebe, die höchste aller Tugenden, hat, wenn sie auch entitativ übernatürlich ist, nicht nothwendigerweise ein specifisch übernatürliches Object. Was ist leichter, als den Schöpfer aus seinen Werken zu erkennen? Der geringste Gebrauch der Vernunft reicht dazu hin. Nun geschieht es aber nicht selten, daß heilige Seelen durch Betrachtung der sichtbaren Dinge zu lebhaftester Liebe ihres Schöpfers hingerissen werden. Wer wird behaupten wollen, eine solche Liebe sei keine übernatürliche, weil kein übernatürliches Object an derselben wahrzunehmen sei? Oder wenn jemand seine Sünden über alles bereut, weil er erkennt, seinen Schöpfer, den er als solchen über alles lieben sollte, durch dieselben beleidigt zu haben, wer wird leugnen, daß eine solche Reue übernatürlich sei, wenn auch kein specifisch übernatürliches Object dabei zum Vorschein kommt? Es ist also nicht erfordert, fügt Lugo hinzu, daß man Gott betrachte als Urheber der übernatürlichen Ordnung, damit die Liebe übernatürlich sei. Ratio autem est, quia quaecumque perfectio Dei est infinita et per consequens amabilis per caritatem, cuius obiectum formale est infinita perfectio Dei, quae non solum resplendet in potentia producendi gratiam, sed etiam in aliis attributis divinis; alioquin valde diminuta esset nostra caritas, quae nempe non possit allici ab infinita sapientia vel pulchritudine Dei, ab eius immensitate, aeternitate, iustitia et aliis perfectionibus ad ipsum amandum, sed solum a potentia, quam habet ad producendam gratiam et alia accidentia supernaturalia (n. 12).

3. Die Lehre des hl. Thomas wird indes, besonders was diese Unterscheidung der eingegossenen und erworbenen Tugenden betrifft, zu Einwendungen benützt. Suarez und Andere führen mehrere Stellen des Aquinaten an, wo er nach ihrer Erklärung die entitative Uebernatürlichkeit der Acte von dem specifisch übernatürlichen Objecte abhängig macht. Thomas hätte demnach in den Gerechten rein natürlich gute und für das ewige Leben indifferente Handlungen anerkannt, und man müsste ihn entweder in den Lehrpunkten, aus welchen dieser Schluss gefolgert wird, oder in jenem anderen, daß alle guten Werke der Gerechten

verdienstlich seien, verlassen[1]). Sehen wir jedoch zu, ob wir uns die immerhin misſliche Wahl nicht ersparen können.

Es fehlt zuvörderst nicht an Stellen, wo Thomas ausdrücklich sagt, daß man die entitative Uebernatürlichkeit eines Actes oder einer Tugend (denn über die Tugenden ist nach deren Acten oder zu urtheilen) nicht aus dem Objecte erkennen könne.

Was Thomas von dem Acte der Liebe sagt, gilt desto mehr von allen anderen Tugendacten, und der Beweis, den er inbezug auf die Liebe erbringt, ist auf alle Tugendacte anwendbar. Von der Liebe aber sagt er, daß wir an ihrem Objecte nicht wahrzunehmen vermögen, ob wir die Caritas, die übernatürliche Liebe, wirklich haben oder nicht. Daß wir lieben, dessen können wir uns bewusst sein; ob es aber die durch den Habitus vervollkommnete, d. h. die übernatürliche Liebe ist, die wir haben, erkennen wir an dem Acte selbst nicht. Non potest aliquis scire ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat, ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur'[2]). An den Objecten ist also nach Thomas kein Unterscheidungszeichen der Uebernatürlichkeit zu finden, sonst müssten wir den übernatürlichen Act von dem natürlichen unterscheiden können, da wir die Fähigkeiten und Acte der Seele an ihren Objecten und nur an diesen erkennen: Potentias animæ et habitus non possumus cognoscere nisi per actus, et actus per obiecta. Ferner ist an zwei Stellen ein directer Beweis dafür zu finden, daß wir die Uebernatürlichkeit des Actes an dem Objecte nicht erkennen. An der einen (In 1 dist. 17 q. 1 a. 4) sagt er: ‚Wenn wir an dem Acte der Liebe die Species, welche er von dem Objecte hat, betrachten, so unterscheiden wir nicht, ob er von der unvollkommenen oder von der durch den Habitus vervollkommneten Fähigkeit ausgeht, denn die Fähigkeit und der Habitus sind auf dasselbe Object gerichtet'[3]). Mit anderen

---

[1]) Auf die Autorität des heiligen Lehrers könnte man sich in diesem Falle, wie mir scheint, denn doch eher für diesen überaus wichtigen, tief in die alltägliche Praxis eingreifenden Satz berufen, den er öfters ausdrücklich und in Uebereinstimmung mit unzähligen verwandten Sätzen aufstellt und nirgends widerruft, als auf jenen, den man erst aus tief theoretischen Principien, fast den dunkelsten, die es in der Wissenschaft der Moral gibt, schlussweise folgert. [2]) De verit. q. 10 a. 10 in c. [3]) In

Worten, der übernatürliche Habitus vervollkommnet die Weise, wie die Fähigkeit sich auf das Object bezieht, das Object aber ist dasselbe; wir können also keinen Unterschied zwischen dem Acte dieser Fähigkeit und dem Acte jenes Habitus wahrnehmen, weil wir diesen Unterschied nur nach den Objecten aufzufassen vermögen. An der anderen, theilweise schon angeführten Stelle (De verit. q. 10 a. 10) sagt er: Das Object der Liebe ist die unerfaßliche, unendliche Güte: wir können keinen höheren Act finden, als den, welcher uns mit dem höchsten Gute verbindet, weil wir kein anderes Maß besitzen, um einen Habitus zu bemessen, als das, worauf er gerichtet ist, sein Ziel oder Object; ein höheres Ziel oder Object, als das höchste Gut, kann es aber nicht geben[1]).

Der Unterschied besteht also in dem Modus, nach welchem der Act das Object anstrebt, nicht jener Modus der Tugend, den auch Aristoteles kannte, die facilitas et delectatio (2 Ethic. cap. 3), welche viel mehr bei der erworbenen Tugend als bei der eingegossenen besteht und leicht wahrgenommen wird, denn von diesem sagt Thomas: Per istum autem modum non discernitur, utrum sit ab habitu caritatis infuso, vel ab habitu acquisito (In 1 dist. 17 l. c.), es ist der Modus der entitativen Uebernatürlichkeit, den wir an unserem eigenen Acte nicht wahrnehmen. Actus ille dilectionis, quem in nobis percipimus *secundum id de quo est perceptibile*, non est sufficiens signum caritatis propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam (De verit. l. c. ad 1[2]).

---

actu animae est plura considerare: scilicet speciem ipsius actus, quae est ab obiecto, et modum et effectum. Si igitur accipiamus actum caritatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus non discernitur, utrum sit a potentia imperfecta vel perfecta per habitum, quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis.

[1]) Cognitio, qua quis cognoscit aliquem habitum se habere, praesupponit cognitionem qua cognoscit de habitu illo quid est. Quid autem est aliquis habitus, sciri non potest, nisi de eo sumatur iudicium per id ad quod habitus ille ordinatur, quod est habitus illius mensura. Hoc autem ad quod caritas ordinatur, est incomprehensibile, quia eius obiectum et finis est Deus, summa bonitas, cui caritas nos coniungit; unde non potest aliquis scire ex actu dilectionis quem in se ipso percipit, an ad hoc pertingat, ut Deo vivat hoc modo sicut ad caritatis rationem requiritur. [2]) Delectatio illa, quae in

Um die Uebernatürlichkeit des Objectes von der des Actes zu unterscheiden, bedient sich daher Thomas auch der Ausdrücke: supernaturale *quoad substantiam* und supernaturale *quoad modum* (2 2 q. 171 a. 2 ad 3), der Act, Gott zu lieben und ihn im Spiegel seiner Werke zu erkennen, sagt er, sei nicht übernatürlich quoad substantiam, wohl aber quoad modum; wegen dieses Modus sei der Habitus der Gnade dazu erforderlich, während die Prophetie, die nur quoad substantiam übernatürlich zu sein braucht, des Habitus nicht nothwendig bedürfe[1]). Ganz

---

actu relinquitur ex caritate, potest etiam ex habitu aliquo acquisito causari, et ideo non est sufficiens signum ad caritatem demonstrandam. Ib. ad 2. Quamvis mens certissime cognoscat dilectionem qua diligit fratrem, inquantum est dilectio, non tamen certissime novit eam esse caritatem. Ib. ad 3. — Treffend bemerkt hiezu Capreolus (in 2 dist. 17 q. 1. Ed. Ven. 1589 p. 297): Ex quibus patet, quod non intendit S. Doctor dicere, quod habitus caritatis exigatur ad actum dilectionis Dei propter substantiam actus, sicut arguens (Aureoli) credit, nec *propter aliquam circumstantiam nobis notam* vel *a nobis experibilem*, quam habeat actus elicitus a voluntate informata habitu caritatis, et non habeat sine caritate elicitus ab eadem voluntate, sed intendit quod ad hoc, quod voluntas eliciat actum dilectionis Dei perfectum quantum ad omnia requisita ad bonitatem actus meritorii, necessario exigitur quod sit informata habitu caritatis: unde in 1 2 q. 114 a. 2 sic ait etc. Die ‚Aehnlichkeit' (similitudo), von welcher Thomas spricht, ist demgemäß aufzufassen als Gleichheit inbetreff der Objecte, soweit wir sie in Erfahrung bringen secundum id de quo est perceptibile, als Verschiedenheit inbezug auf die Entität des Actes. Die zahlreichen Stellen, an welchen er diese Aehnlichkeit erwähnt, bestätigen diese Erklärung, da er an keiner derselben von einem objectiven, specifisch übernatürlichen Unterschiede spricht (in 3 dist. 36 a. 6 ad 2; dist. 18 q. 1 a. 2). — Implere mandata legis contingit dupliciter: uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur iusta et fortia et alia virtutis opera, et hoc modo in statu naturae integrae potuit omnia mandata eius implere . . Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed et quantum ad modum agendi, ut scilicet ex caritate fiant. Et sic neque in statu naturae integrae neque in statu naturae corruptae potest homo implere absque gratia legis mandata. 1 2 q. 109 a. 4.

[1]) Omne donum gratiae hominem elevat ad aliquid quod est supra naturam humanam. Quod quidem potest esse dupliciter: uno modo *quantum ad substantiam actus,* sicut miracula facere et cognoscere incerta et occulta sapientiae divinae, et ad hos actus non datur homini donum gratiae habituale: alio modo est aliquid supra

allgemein sagt Thomas, daß die übernatürlichen Acte sich von den natürlichen nicht quoad substantiam actus, sondern quoad modum agendi unterscheiden: Est autem duplex bonum: quoddam quod est humanae naturae proportionatum, quoddam vero quod excedit humanae naturae facultatem. Et haec duo bona, si de actibus loquamur, non differunt secundum substantiam actus, sed secundum modum agendi, ut puta iste actus qui est dare eleemosynam, est bonum proportionatum viribus humanis secundum quod ex quadam naturali dilectione vel benignitate homo ad hoc movetur, excedit autem humanae naturae facultatem, secundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quae mentem hominis Deo unit[1]). Allerdings machen diese Worte selbst einigermaßen Schwierigkeit, indem das formelle Object oder Motiv als ein verschiedenes dargestellt zu werden scheint. Allein die Antwort, die wir demnächst auf andere Schwierigkeiten geben, wird diese Darstellung erklären. Es genügt übrigens zu bemerken, daß das Motiv doch auch, und zwar wesentlich zur ‚Substanz des Actes' gehört. Wenn wir also unter dem Motive der Caritas, von welchem Thomas spricht, etwas anderes verstehen, als das entitativ übernatürliche Princip (welches er, wenigstens der Hauptsache nach, bezeichnen will), so geht aus seinem Beweise gerade das Gegentheil von dem hervor, was er in dem allgemeinen Satze vorausgeschickt hat. Denn jedes denkbare vollkommenere Motiv, mit rein natürlichen Kräften gewollt, erscheint als Substanz des natürlichen Actes und kann Object eines natürlich guten Actes sein, weshalb auch für jedes denkbare Motiv der Grundsatz gilt: Secundum exigentiam suae speciei unaquaeque res agere potest (ibid. in c.). Ueber den Sinn des modus agendi dürfte zudem kein Zweifel mehr obwalten, er bedeutet soviel als ‚aus Liebe handeln', und was Thomas unter diesem Ausdrucke versteht, haben wir in unserer ersten Abh. (über die Hinordnung der Werke auf Gott) deutlich genug erklärt. Das Motiv der Liebe

---

naturam humanam *quantum ad modum actus*, non autem quantum ad substantiam ipsius, sicut diligere Deum et cognoscere eum in speculo creaturarum: et ad hoc datur donum gratiae habituale. — Cf. *Lugo*, de fide disp. 1 n. 38.

[1]) De verit. q. 24 a. 14.

ist also hier das übernatürliche Princip — der Hauptsache nach; denn in obliquo wird allerdings eine Verschiedenheit des Objectes angedeutet, von welcher wir demnächst reden werden.

Mit Anwendung derselben Ausdrücke quoad substantiam und quoad modum oder quoad formam erklärt Thomas, daß der Act der Reue (in 4 dist. 17 q. 2 a. 1, q. 1 in c. et ad 6), überhaupt der Act verdienstlicher Richtung auf Gott (in 2 dist. 5 q. 2 a. 1 in c. et ad 1), wenn man blos das Object des Actes betrachtet, die Kraft des freien Willens nicht übersteigt, wohl aber wenn man die Weise berücksichtigt, wie sie erweckt werden müssen, um heilsam zu sein. Contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur, sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio et a Deo qui operatur in omnibus operibus et naturae et voluntatis. — Quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam eius, per quam meritorius est. Wollen wir diesen Worten des heiligen Lehrers nicht pelagianischen Sinn unterschieben, sagt Ripalda, so bleibt ihnen kein anderer, als daß die Uebernatürlichkeit des Actes von dem formellen Objecte nicht abhängt[1]).

Die Form der Uebernatürlichkeit oder Verdienstlichkeit an den Tugendacten wird schließlich bei Thomas so erklärt, daß sie verschieden ist von jedem specifischen Unterschiede, den wir an den Acten wahrnehmen können. Gleichwie nämlich alle Acte einer Form bedürfen, wodurch sie tugendhaft werden und welche ihnen die Klugheit verleiht, und wiederum alle Tugendacte einer anderen Form, wodurch sie auf das letzte Ziel bezogen werden und welche die Liebe ist, so muss die Liebe selbst, damit sie verdienstlich sei, und müssen mit ihr alle übrigen Tugenden durch die Form der Gnade vervollständigt werden. Wäre nun diese Form etwas an den Objecten der Tugendacte selbst, wie wir sie unterscheiden, dann müssten wir auch ebenso viele specifisch verschiedene Gnaden unterscheiden, als es Tugenden gibt, was Thomas durchaus nicht zugibt[2]). Ohne die Gnade, deren Vorhandensein wir gewiss nicht am Objecte des Actes und in keiner Weise wahrnehmen, wäre selbst

---

[1]) Cf. In 3 dist. 36 a. 6; dist. 30 q. 1 a. 3 in c. et ad 6. — *Ripalda*, de ente sup. disp. 44 n. 8. De carit. disp. 35 n. 27. [2]) De verit. q. 27 a. 5 ad 5; a. 2 ad 4.

die Liebe und wären um so mehr die anderen Tugenden nicht verdienstlich [1]).

4. Gehen wir nun zu den Stellen über, auf welche die Gegner sich berufen.

Das Object der übernatürlichen Acte und Tugenden, sagen sie, wird vom hl. Thomas beständig als ein specifisch übernatürliches und von dem der natürlichen verschiedenes dargestellt. Der übernatürliche Act erfaßt sein Object durch übernatürliche Kenntnis, bemißt es nach der regula divina und bezieht sich, indem er es anstrebt, auf das übernatürliche Ziel; der natürliche dagegen verfolgt ein Object, das durch natürliche Kenntnis erfaßt und nach der regula naturalis bemessen wird und sich auf das natürliche Ziel bezieht. So besonders 1 2 q. 63 a. 4, wo der heilige Lehrer die Frage behandelt, ob die durch wiederholte Acte erworbene Tugend von derselben Art (species) sei, als die eingegossene. In der Bezeichnung des Objectes der theologischen und der sittlichen Tugenden wird diese Unterscheidung des nähern beschrieben. Die theologischen ordnen den Menschen auf das übernatürliche Ziel, auf die ‚Theilnahme an der göttlichen Natur‘ (2 Pet. 1), zu der wir in Christo berufen sind; ihr Object ist Gott prout nostrae rationis cognitionem excedit, während die natürliche Weisheit die göttlichen Dinge betrachtet secundum quod sunt investigabilia ratione humana (ib. q. 62 a. 1 et 2 in c. et ad 2). So wird das Object des Glaubens an mehreren Stellen gezeichnet [2]). Und an ‚unzähligen andern‘ wird das Wesen des eingegossenen Glaubens nach dem formellen Grunde, auf welchem er beruht, dargestellt und von jedem anderen Glauben unterschieden [3]). Desgleichen inbezug auf die Liebe. Die Natur liebt Gott als den Urheber der natürlichen Ordnung, die übernatürliche Liebe bezieht sich auf die Mittheilung der übernatürlichen Seligkeit, ihr Object ist das bonum divinum in quantum est beatitudinis obiectum [4]). Vollends scheint diese Auffassung des hl. Thomas daraus klar zu werden, daß er die

---

[1]) De verit. q. 27 a. 2 ad 4. Cf. in ep. ad Rom. cap. 4 l. 1. — 1 2 q. 114 a. 3 ad 1. [2]) 3B. 2 2 q. 1 a. 1; q. 5 a. 2 3 besonders ad 1. — In 3 dist. 24 a. 1 q. 1. [3]) *Suarez*, De gratia l. 2 cap. 11 n. 8. [4]) 2 2 q. 23 a. 4; q. 24 a. 2. — 1 2 q. 109 a. 3 ad 1. — De malo q. 16 a. 4 ad 15.

specifische Verschiedenheit der eingegossenen Tugenden, die den Menschen auf das übernatürliche Ziel hinordnen, und der erworbenen, die sein Verhältnis inbetreff des natürlichen Zieles regeln, ausdrücklich von der Verschiedenheit der formellen Objecte dieser Tugenden ableitet[1]). Von dieser objectiven Verschiedenheit hängt es also nach Thomas ab, ob die Tugendwerke specifisch christlich, entitativ übernatürlich und verdienstlich sind, oder nicht.

Diese Erklärung der Lehre des hl. Thomas hat, wie gesagt, den großen Nachtheil, daß sie den Engel der Schule mit sich selbst in Widerspruch bringt. Da er an dieser Unterscheidung der eingegossenen und erworbenen Tugenden nicht erst später, bei Abfassung seiner theologischen Summa, sondern schon früher festhielt, als er die Quaestiones disp. und die Commentare in ll. Sententiarum schrieb[2]), und damals doch, wie die Gegner selbst zugeben, alle guten Werke der Gerechten für verdienstlich hielt, so müſste er entweder die so nahe liegende Schluſsfolgerung, daß es Werke der Gerechten gebe, die für das ewige Leben indifferent seien, nicht eingesehen, oder ungeachtet dieser Einsicht die sich widersprechenden Lehrsätze aufgestellt und vertheidigt haben. Keine dieser Annahmen ist wahrscheinlich, besonders da ihm an manchen Stellen (zB. in 3 dist. 33 q. 1 a. 2 gl. 3 et 4) beide Lehrsätze zugleich vorgeschwebt haben müssen. Wir sind der Ansicht, daß die Worte des hl. Thomas nicht nur eine andere Erklärung zulassen, sondern auch die der Gegner ausschließen.

Der Begriff, den uns die Stellen des hl. Thomas von den ‚natürlichen Tugenden' geben, ist von dem, wie er in unserer Frage inbetracht kommt, durchaus verschieden.

Wenn nach Thomas das specifisch übernatürliche Object genau das Unterscheidungszeichen der Acte der eingegossenen Tugenden bildete, dann müſste dem Bereiche der erworbenen Tugenden jeder natürlich gute Act, der weder auf ein übernatürliches Ziel gerichtet ist, noch als Gegenstand des Glaubens erfaſst wird, zugewiesen werden. Hieran hält sich aber Thomas nicht. Die natürlichen Tugenden tragen nach seiner Beschreibung das Gepräge einer

---

[1]) Cf. de virt. q. 1 a. 10 (besonders ad 7, 8 et 9) und q. 5 a. 4. — In 3 dist. 33 q. 1 a. 2 gl. 4. — *Vasquez,* in 1 2 disp. 86 cap. 6.
[2]) Cf. De virt. q. 1 a. 10 besonders ad 7, 8 et 9; q. 5 a. 4. — In 3 dist. 33 q. 1 a. 2 sol. 4.

Verderbnis, das zu der Frage, die wir hier besprechen, nicht paßt. Er zeigt den specifisch verschiedenen Acten der erworbenen Tugenden ein Ziel oder Object an, das die natürlichen Kräfte nicht nur der Gerechten, sondern selbst der Sünder und Ungläubigen, wenigstens was die einzelnen Acte anbelangt, leicht im guten Sinne überholen können. Der Zweck der natürlichen Mäßigkeit zB., wie Thomas sie beschreibt, ist, für die Gesundheit und die Wahrung des Vernunftgebrauches zu sorgen; sie ist ganz auf das bonum praesentis vitae gerichtet; überhaupt nehmen diese erworbenen Tugenden nur Rücksicht auf die ‚menschlichen irdischen Dinge', auf das bonum civile etc.[1]) Kurz, wir haben hier eine Tugend, die auch von Ungläubigen und Freidenkern leicht geübt wird. Es ist aber offenbar, daß der Mensch auch mit der bloßen Vernunft eine viel edlere Tugend als diese, ein über die Grenzen dieser Erde hinausgelegenes Ziel erkennt, für welches er seiner Natur nach geschaffen ist. Wenn also Thomas die Tugend secundum regulam rationis humanae, die specifisch erworbene Tugend, nicht einmal nach diesem den natürlichen Kräften des Menschen entsprechenden Ziele streben läßt; wenn er sie ohne Rücksicht auf eine der Würde des Menschen angemessene Entwicklung auf ein bonum particulare beschränkt, wie es 2 2 q. 23 a. 7 heißt, und selbst hiemit nicht eine genaue Grenzscheide für die Objecte derselben angibt: so kann es seine Absicht nicht gewesen sein, das Wesen dieser Tugend inbezug auf ihre Objecte metaphysisch genau anzugeben, oder den Mangel eines specifischen Elementes an ihren Objecten nachzuweisen. Seine Auffassung erinnert an die des hl. Augustinus gegen Julian. Er betrachtet die sich selbst überlassene Vernunft und Natur des Menschen, wie sie sich geschichtlich darbietet, um zu constatieren, daß es in Wirklichkeit viele Tugendobjecte gibt, zu denen sie sich in ihrer Schwachheit nicht zu erheben vermag, und daß sie namentlich ohnmächtig ist, die Gesammtthätigkeit der sittlichen Tugenden, die auf besondere Zwecke gerichtet sind, dem höchsten Zwecke, der jede sittliche Güte erst vervollkommnet, unterzuordnen[2]). Es ist die gefallene, verwundete

[1]) De virt. q. 1 a. 10 ad 8. — In 3 dist. 33 l. c. — Die erworbenen (natürlichen) Tugenden werden beständig der Liebe Gottes entgegengestellt, wie wenn diese im Naturzustande nicht zum Ziele des Menschen gehörte. [2]) Cf. 2 2 q. 23 a. 7.

Natur, an der zwar nicht alles sündhaft ist, die aber ohne Hilfe ihr eigenes Ziel nicht erreichen kann[1]. Sie bedarf einer Gnade, die sie heilt, und diese Gnade erhebt sie auch zugleich zur übernatürlichen Ordnung[2]. Demgemäß wird die Tugend dadurch vervollkommnet, daß die Liebe hinzukommt, die in der uns bekannten Weise alles auf Gott bezieht. Simpliciter vera virtus sine caritate esse non potest. Hiemit erhält aber die Tugend kein Object, auf das sie sich im Stande der Unversehrtheit nicht beziehen könnte und sollte[3].

Die Tugend, in ihrem ganzen Complex betrachtet, wird allerdings eine specifisch andere, als sie vorher war, da sie sich vorher auf ein particuläres Gut beschränkte, jetzt aber sich auf das höchste Ziel richtet, das die Natur anstreben kann; aber die einzelnen Tugenden, die vorher bestanden, bleiben, da sie geregelt waren, auch jetzt bestehen und haben dieselben Objecte, die sie hatten; sie sind nicht formell in sich selbst, sondern dadurch, daß sie dem Zwecke der Liebe untergeordnet sind, vervollkommnet; dieselben Acte, welche die unvollkommene Tugend übte, werden jetzt von der vollkommenen geübt. Es kommen freilich neue Acte hinzu, nicht nur jene, welche sich in Erkenntnis und Willen formell auf Gott selbst beziehen, sondern auch die, welche das Erkennen und Wollen des höchsten

---

[1] In statu naturae corruptae deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. 1 2 q. 109 a. 2. [2] In statu naturae corruptae (homo indiget virtute superaddita) quantum ad duo, scilicet ut sanetur, et ulterius, ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritorium. Ibid. [3] Diligere Deum super omnia est quiddam connaturale homini et etiam cuilibet creaturae . . 1 2 q. 109 a. 3. Cf. 1 q. 60 a. 3 et 5. Quodl. 1 a. 8 in c. — Demnach werden nach Thomas alle Tugenden gerade dadurch zu übernatürlichen, daß sie der Liebe untergeordnet werden. Diese früher von uns weitläufig erklärte Unterordnung ist eine Theilnahme aller Tugenden an der Liebe, bei welcher (Theilnahme) jedoch keine objective Verschiedenheit zum Vorschein kommt. Indem zB. der Unterschied zwischen der Geduld und der Hoffnung (in 3 dist. 26 a. 2 ad 3) dargestellt wird, heißt es: Exspectatio patientiae et longanimitatis est per participationem exspectationis a spe, secundum quod virtutes posteriores participant aliquid a prioribus; sicut omnes morales a prudentia, et omnes aliae virtutes participant aliquid a caritate, scilicet desiderium summi boni, propter quod operantur.

Zieles den sittlichen Tugenden als Mittel zu ihrem Zwecke gebietet. Es sind aber nur Acte, welche auch die Vernunft als sittlich gut und geregelt erkennt, da die höchste Tugend selbst, die ihnen als Regel dient, die Fassungskraft der Vernunft nicht übersteigt.

In der gegenwärtigen Ordnung ist die Heilung zugleich Erhöhung zum übernatürlichen Zustande. Gott hat bei der Vorherbestimmung zum übernatürlichen Ziele und bei der Wiederherstellung der ursprünglichen Gerechtigkeit die Schwachheit der Natur bestehen lassen, damit sie uns beständig und handgreiflich an unsere Hilfsbedürftigkeit gemahne, während wir unsere Ohnmacht gegenüber dem übernatürlichen Ziele nur im Glauben erfassen. Heilung der Natur und Erhöhung zur Uebernatur werden daher, wie von den Vätern, namentlich Augustinus, so von Thomas fast als nur eines dargestellt, da beide durch dieselbe übernatürliche Gnade bewirkt werden, und es tritt uns das natürlich Vollkommene, zu dem wir unsere Schwachheit fühlen, als Uebernatürliches entgegen, während wir doch dessen eigentliche Uebernatürlichkeit nur in speculo et in aenigmate erkennen. Nicht auf die Heilungsbedürftigkeit der Natur an und für sich, sondern auf die Berufung zum übernatürlichen Ziele gründet Thomas die Nothwendigkeit der eingegossenen Tugenden[1]). Die Verschiedenheit der Objecte, welche er hier (1 2 q. 63 a. 4) erwähnt, ist aber in erster Linie auf die Heilung der Natur so zu sagen berechnet. Diese Verschiedenheit macht also den ontologischen Unterschied zwischen den eingegossenen und den erworbenen Tugenden in erster Linie nicht aus; sie ist nur das Kennzeichen, woran in der gegenwärtigen Ordnung (welche voraussetzt, daß die Heilung auch Erhöhung ist) das Vorhandensein und Wirken übernatürlicher, eingegossener Tugenden erkannt wird. Darum fügt auch Thomas die Unterscheidung der Tugenden secundum ea, ad quae ordinantur, als eine andere Weise, sie zu unterscheiden, hinzu, während er sie in 3 dist. 33 l. c. als die hauptsächliche und eigentliche ganz allein erwähnt. Würde die zweite mit der ersten genau zusammenfallen, so hätte er sie der ersten nur als eine nähere Erklärung oder Begründung angeschlossen.

Wenn diese zwei Unterscheidungen aber nicht mit einander übereinstimmen, wird man einwenden, so kann eine Tugend nach

---

[1]) In 3 dist. 33 q. 1 a. 2 sol. 3 et al.

der ersten Unterscheidung eine eingegossene, nach der zweiten eine erworbene sein und umgekehrt, was gar nicht zulässig ist. — Diese Folgerung wäre richtig, wenn bei der ersten Unterscheidung, wie bei der zweiten, ein Merkmal angegeben würde, um jeden einzelnen Act der eingegossenen Tugenden zu kennzeichnen; hätte Thomas ein solches Merkmal angeben wollen, so wäre nicht einzusehen, warum er sich nicht deutlicher ausgedrückt und etwa gesagt hätte, es müsse ein Glaubensmotiv, irgend eine Beziehung auf die Offenbarung in dem Objecte dieser Tugenden erscheinen. In der That aber gibt er ein Motiv an, das zwar einem Texte der Offenbarung entlehnt ist[1]), wie auch die Vervollkommnung der natürlichen Tugendanlagen thatsächlich vom Glauben ausgeht, aber ein Motiv, das in sich kein specifisch übernatürliches ist, da auch die Vernunft erkennen kann, daß der Leib dem Geiste unterwürfig und dienstbar gemacht werden müsse. Er hätte, statt einfach zu sagen, die Kasteiung des Leibes sei kein Act eingegossener Tugend, wenn man dabei nicht irgendwie daran denke, daß der Geist zu einem übernatürlichen Leben berufen sei, eine hauptsächliche und nothwendige Erklärung weggelassen.

Thomas faßt also nicht sowohl das Wesen der einzelnen Tugenden und Tugendacte, als die thatsächliche Gestaltung der menschlichen Tugend ins Auge und zeigt, daß die übernatürliche Tugend Objecte und Acte begreift, welche diese unvollkommene, geschwächte, in ihrem Schwunge gehemmte Tugend der sich selbst überlassenen Natur nicht kennt oder für überflüssig hält: Unde etiam aliquid superfluum secundum virtutem civilem est moderatum secundum virtutem infusam, sicut quod homo ieiunet et se voluntarie morti offerat propter defensionem fidei (In 3 dist. 33 l. c. ad 2). Es läßt sich also hieraus nicht schließen, daß nach Thomas jeder Act der eingegossenen Tugenden ein eigenes, von dem der erworbenen verschiedenes Object haben müsse, ein Object, das sich nicht nur von dem der unvollkommenen und beschränkten Tugend, sondern von dem der sittlichen Tugend schlechthin unterscheiden solle, und zwar in dem wahrlich seiner Natur nicht überlassenen Christen und Gerechten. Wenn aber Thomas das Merkmal der ersten Unterscheidung nicht auf jeden Tugendact

---

[1]) Quod homo castiget corpus suum et in servitutem redigat. Aus 1 Kor. 9, 27.

insbesondere angewendet wissen will, so ist es erklärlich, daß man von diesem oder jenem Tugendacte eines Menschen nach dieser Unterscheidung nicht urtheilen kann, ob er zu den erworbenen oder zu den eingegossenen Tugenden gehört, während man anderswoher weiß, daß er nach der zweiten Unterscheidung den eingegossenen zugeschrieben werden muss. In diesem Sinne fallen also die zwei Unterscheidungen nicht zusammen, ohne daß man deshalb urtheilen könne, eine Tugend sei nach der ersten eine eingegossene und nach der zweiten eine erworbene oder umgekehrt[1]).

Da auf die Erklärung dieser Stelle des hl. Thomas viel ankommt, so wolle der Leser gestatten, daß wir sie schließlich noch in eine andere Form kleiden und theilweise ergänzen.

Der heilige Lehrer will die von Allen angenommene Lehre begründen, daß die eingegossenen Tugenden sich specifisch von den erworbenen unterscheiden. Aus dem Beweise, den er für die Nothwendigkeit dieser Tugenden erbracht hatte, gieng diese Unterscheidung schon hervor und sie ist vollständig in dem handgreiflich klaren Satze enthalten: Non est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas, ad quas ordi-

---

[1]) Wenn der hl. Thomas hier lehrte, die eingegossenen Tugenden haben ein specifisch übernatürliches Object, wie ließe es sich dann erklären, daß er zB. von der Klugheit ausdrücklich lehrt, sie habe dasselbe Object, möge sie erworben oder eingegossen sein? Prudentia vel eubulia, *sive sit acquisita, sive sit infusa,* dirigit hominem in inquisitione consilii secundum ea quae ratio comprehendere potest. 2 2 q. 52 a. 1 ad 1. In der Ausgabe von Bar le Duc (vol. 4 p. 372) wird zu dem Worte infusa ohne allen Grund die Anmerkung beigefügt: Non per se quidem, sed per accidens; quia virtus infusa per se non videtur nisi propter obiectum supernaturale dari quod excedat humanam rationem. So werden die Worte des heiligen Lehrers willkürlich eingeschränkt, damit sie mit der eigenen Ansicht nicht in Widerspruch stehen! — Wir geben zu, und möchten hier noch eigens darauf aufmerksam machen, daß Thomas, wie aus unserer Erklärung hervorgeht, specifisch übernatürliche Tugenden in einem weniger eigentlichen Sinne wirklich unterscheidet. So kann es auch niemanden verwehrt sein, gewisse Tugenden, welche die Heiden am wenigsten zu üben vermochten, wie die Demuth, Keuschheit, Buße, wahre Nächsten- und besonders Feindesliebe als specifisch christliche und übernatürliche darzustellen. Nur meinen wir, es müsste gelegentlich diese Darstellung auch erklärt werden, damit das Volk gleichfalls wisse, daß das Christenthum keine Tugend fordert, welche die Vernunft nicht auch billigt und verlangt.

nantur. (So an der vielumstrittenen Stelle selbst.) Sie beruht, wie jene, auf dem übernatürlichen Ziele, auf welches die Werke gerichtet werden müssen. Wären die Tugendacte nicht, wie der Act der Liebe, dem sie untergeordnet werden, entitativ übernatürlich, so könnten sie nicht zu dem übernatürlichen Ziele führen. Sie müssen also aus einem übernatürlichen Princip hervorgehen, mithin sich specifisch von den natürlichen Tugendacten unterscheiden, wie die übernatürliche Seligkeit von der natürlichen. Statt diesen Beweis hier zu entwickeln, zieht es der heil. Lehrer vor, die Unterscheidung der eingegossenen Tugenden von den erworbenen darzustellen, wie wir sie sozusagen geschichtlich und in concreto greifen können. Der Begriff der erworbenen Tugend wird hiemit, wie gesagt, ein anderer. Es gibt, nach Thomas, wie wir früher bewiesen haben, in den Gerechten keine Tugend, die eine blos menschliche Regel, ein blos menschliches Ziel hätte, keine Tugend, die den Menschen blos gut machte inbezug auf die menschlichen Dinge, sondern was gut für den Menschen und geregelt ist, das ist in den Gerechten auch auf Gott gerichtet. Unter der ‚erworbenen Tugend‘ versteht also Thomas die Ueberbleibsel von Tugenden, die zwar geregelt, aber deswegen nicht auf Gott gerichtet sind, weil sie nicht in den Gerechten sind. Die Verschiedenheit der Objecte, von welcher er hier handelt, findet also auf unsere Frage keine Anwendung, da wir nur handeln von den Tugenden der Gerechten.

Seine Auffassung selbst beweist, wie sehr er überzeugt war, daß in den Gerechten alle guten Werke aus den eingegossenen, nicht aus den ‚erworbenen‘ (insofern diese hier von jenen unterschieden werden) hervorgehen. Wollte man also auch durchaus behaupten, er lehre an dieser Stelle jene objective Unterscheidung, um welche sich unsere Controverse dreht, so müßte man doch zugeben, nach seiner Ansicht seien alle guten Werke der Gerechten in dieser Weise von den Werken der ‚erworbenen Tugenden‘ verschieden. Allein abgesehen von den exegetischen Schwierigkeiten, auf welche diese Annahme führt, bedürfen wir einer solchen Erklärung nicht, die zudem, wie aus unseren früheren Abhandlungen hervorgeht, mit anderen Lehrpunkten des hl. Thomas über die Werke der Gerechten nicht übereinstimmt. Wir möchten dem heiligen Lehrer, statt der geistvollen Auffassung, nach welcher er die Heilung und die Erhöhung der Natur, die gratia sanans,

und die gratia elevans in so inniger Verknüpfung mit einander darstellt, wie sie in der gegenwärtigen Heilsordnung wirklich besteht, nicht eine theoretisch sehr einfache Idee unterschieben, der er wohl klaren Ausdruck verliehen hätte, wenn es die seinige wäre.

5. Wir kommen nun zu den übrigen in der Einwendung angeführten Texten des hl. Thomas. Die Objecte des Glaubens und der Liebe werden allerdings als specifisch übernatürlich dargestellt, wie auch die der sittlichen Tugenden. Aber aus dieser Uebernatürlichkeit der Objecte oder Motive folgt die Uebernatürlichkeit der Acte nicht. Nehmen wir an, ein Mensch habe durch den Glauben blos erfahren, daß es bei Gott möglich sei, die vernünftigen Geschöpfe zu einer übernatürlichen Seligkeit gelangen zu lassen, er wisse aber nicht, ob in der gegenwärtigen Ordnung Gott die Menschen wirklich zu einer solchen Seligkeit berufen habe oder nicht. Unter diesen Umständen könnte er an Gott denken als den Urheber und Gegenstand dieser Seligkeit, ihn als solchen bewundern und lieben, ob aber diese Acte entitativ übernatürlich seien, wüſste er nicht, weil er des übernatürlichen Princips zu deren Erweckung nicht versichert wäre. Wenn also das Object das Wesen des Actes nicht in jeder Hinsicht bestimmt, so kann es sich zu dem Acte einigermaßen blos materiell verhalten. Wenn wir im Glauben Gott erkennen als den wirklichen Urheber und Gegenstand der übernatürlichen Seligkeit, so haben wir hiemit auch den Beweis für die Uebernatürlichkeit unserer guten Werke. Indem also unsere Liebe bezeichnet wird als eine solche, die sich auf Gott als den Urheber der übernatürlichen Seligkeit bezieht, wird sie allerdings als eine übernatürliche bezeichnet, aber nicht wie wenn dieses formelle Object die Uebernatürlichkeit des Actes ausmache. Es ist ja auch klar, daß wenn mit den Worten obiectum beatitudinis oder Deus ut beatificans das formelle Object der Liebe schlechthin bezeichnet würde, die Liebe keine vollkommene, sondern eine unvollkommene wäre, da sie sich auf Gott, inwiefern er uns gut ist und nicht auf ihn wegen seiner selbst bezöge[1]).

---

[1]) Zu dieser Bezeichnung des Objectes sagt daher Valentia: Non enim vult D. Thomas hoc intelligi formaliter: quasi bonum divinum sit obiectum caritatis sub ea proprie ratione, qua est nobis obtinendum per beatitudinem. Sic enim nonnisi spes tendit in illud, caritas autem praecise in Deum tendit, ut est summum illud bonum in se,

Wir geben also zu, daß Thomas, wie bei der Unterscheidung der sittlichen Tugenden, dem Wortlaute nach einen objectiven Unterschied angibt; aber diese Angabe bestimmt nicht genau das Wesen der Tugend, sondern sie enthält den Beweis für ihre entitative Uebernatürlichkeit; diese ist also der eigentliche Grund der Unterscheidung, welche er erklärt.

So ist auch seine Erklärung des übernatürlichen Glaubens zu verstehen[1]). Wir bedürfen, um zu glauben, sagt er, eines eingegossenen Habitus, weil das, was wir glauben, über die Fassungskraft der Natur ist. Dieser Grund wäre doch offenbar nicht stichhältig, wenn wir ihn nicht im Zusammenhang mit den anderen Lehrpunkten des hl. Thomas verständen; denn es wäre nicht über die natürlichen Kräfte des Menschen, das, was ihm geoffenbart wird, wenn es auch seine Fassungskraft überstiege, durch einen entitativ natürlichen Act zu glauben. Thomas setzt also die entitative Uebernatürlichkeit des Glaubensactes voraus, welche auch zu dem gehört, was wir glauben, und gründet auf sie die Nothwendigkeit des übernatürlichen Habitus und die Specification des eingegossenen Glaubens[2]). Die Worte: Nulla potentia secun-

---

quod est obiectum beatitudinis, ut dixi. Itaque vult D. Thomas id intelligi materialiter (Tom. 3 disp. 3 q. 1 p. 1 § 4). Und in diesem Sinne, sagt Card. Mazzella, haben Cajetan Capreolus, Ripalda und alle Anderen den hl. Thomas aufgefaßt, ausgenommen Scotus, der ihn deshalb bekämpft. Der Grund aber, warum Thomas gerade in dieser Weise das Object der Caritas bezeichnet, liegt darin, daß er zugleich das übernatürliche Princip als wesentliches Element derselben andeuten will, wodurch sie ihre entitative Uebernatürlichkeit und ihre specifische Verschiedenheit erhält. Quare cum D. Thomas dicit, caritatem diligere Deum, secundum quod es[t b]eatitudinis obiectum, vel aliud huiusmodi, non reduplicat *rationem intentionaliter moventem*, sed *radicem ontologice germinantem* (*Mazzella*, De virt. infus.[3] disp. 6 n. 1253).

[1]) Cf. 2 2 q. 6 a. 1; q. 5 aa. 2 3. — In 3 dist. 23 a. 3 sol. 2 ad 1. [2]) Capreolus (in 2 dist. 28 a. 3) stimmt Durandus darin bei, daß man aus dem Objecte des Glaubensactes auf dessen Uebernatürlichkeit nicht schließen könne, und sagt: Argumenta Durandi . . recte concludunt, quod nullus habitus est necessarius ad hoc ut intellectus articulis fidei assentiat absolute qualicunque assensu, quia sine tali habitu potest talibus assentiri. — Molina führt den letzten Grund des Unterschiedes zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Glauben auf das übernatürliche Princip zurück. Concord. q. 14 a. 13 disp. 38. Ed. Lethiell. p. 213.

dum naturam suam determinatur ad illa, quae sunt supra naturam rationis nostrae, quorum est fides etc. bedeuten also: Keine Fähigkeit vermag sich zu einem Acte zu erheben, der ihre Natur übersteigt; zu einer übernatürlichen Erkenntnis, welche der Glaube ist, bedürfen wir also eines eingegossenen Habitus.

Wir schließen also, daß die objective Verschiedenheit der eingegossenen und erworbenen Tugenden, welche der hl. Thomas aufstellt, mit seiner Lehre über die Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten nicht in Widerspruch steht.

6. Es bleibt uns noch eine Einwendung zu besprechen. Zu den Lehrpunkten des hl. Thomas, denen man widersprechen müsste, wenn man keine für das ewige Leben indifferente Handlungen in den Gerechten annähme, zählen die Gegner auch den, daß wer im Besitze eines Habitus ist, denselben gebrauchen kann oder auch nicht, wie er will. Habitibus utimur sicut volumus[1]. Diesen Grundsatz wendet der hl. Thomas constant auf die übernatürlichen Habitus an. Wenn aber alle guten Handlungen des Gerechten übernatürlich wären, sagen sie, so stände es diesem nicht frei, den übernatürlichen Habitus zu gebrauchen oder nicht. Die Freiheit dieses Gebrauches bestehe also für ihn darin, daß er zu seinem Handeln einen specifisch übernatürlichen Beweggrund wählen könne, oder auch nicht: in letzterem Falle wolle er, ,wie es sich von selbst verstehe', von dem übernatürlichen Habitus keinen Gebrauch machen!

Die inneren Gründe, auf welche diese Einwendung sich bezieht, haben wir schon oben geprüft. Der Grundsatz des Aristoteles wäre hier noch inbetracht zu ziehen, zwar nicht an und für sich, da der Stagirite die eingegossenen Habitus nicht kannte, sondern nur inwiefern der hl. Thomas ihn auf diese angewendet hat. Soll Thomas, das ist die Frage, diesen Grundsatz in dem Sinne auf die übernatürlichen Habitus angewendet haben, daß der Gerechte, auch wenn er sich zu einem sittlich guten Werke entschließt, erst noch frei sein müsse, den übernatürlichen Habitus zu gebrauchen oder nicht, daß also der Habitus nur dann zur Anwendung komme, wenn das Werk aus einem Glaubensmotive hervorgeht? Für die

[1]) *Aristot.* 8 Phys. et 2 de Anima. Wer zB. die Tugend der Gerechtigkeit besitzt, ist doch frei, eine Ungerechtigkeit zu begehen.

Affirmative ist weder aus den Erklärungen, welche er zu dem aristotelischen Grundsatze gibt, noch anderswoher ein Beleg zu erbringen. Allerdings muss der Wille frei sein, den Habitus zu gebrauchen oder nicht[1]). Thomas sagt auch ausdrücklich, worin die Freiheit dieses Gebrauches besteht[2]). In dreifacher Weise nämlich ist der Gerechte frei, bei dem guten Werke, das er verrichtet, den Habitus zu gebrauchen oder nicht:

Erstens weil es ihm freisteht, den Act gar nicht zu setzen; zweitens weil er einen entgegengesetzten Act setzen, und drittens weil er durch Anwendung von größerer oder geringerer Kraft des Willens den Habitus mehr oder weniger intensiv zur Anwendung bringen könnte. Von einer anderen Freiheit handelt keine der hierauf bezüglichen Stellen[3]). Diese dreifache Freiheit wird aber auch dann geübt, wenn der Gerechte bei jedem sittlich guten Werke den übernatürlichen Habitus gebrauchen muss. Folglich schließt Thomas durch Anwendung jenes Grundsatzes auf die übernatürlichen Habitus die Lehre nicht aus, dass jeder sittlich gute Act aus dem übernatürlichen Habitus hervorgeht[4]).

Man wird vielleicht sagen, der Gerechte gebrauche den übernatürlichen Habitus nicht, wenn sein Motiv nicht ein specifisch übernatürliches ist, weil er ihn in dem blos sittlichen Werke nicht objectiv als übernatürlich erkenne, da doch der Gebrauch ein Act des Willens sei und nichts im Willen sein könne, was die Erkenntnis nicht zuvor erfasst. Allein wenn der Mensch seine Fähigkeit zu einem Acte gebrauchen will, so will er sie gebrauchen, wie sie ist; sie ist aber eine übernatürliche, also will er sie auch als eine solche gebrauchen. Der übernatürliche Habitus und der natürliche sind nicht zwei getrennte Potenzen, sondern eine, und der Mensch braucht nicht erst zu bewirken, dass diese Potenz als eine übernatürliche in den Act übergehe, sondern dies bewirkt Gott, wofern es den Gesetzen der übernatürlichen Ordnung entspricht[5]).

---

[1]) Vid. 1 2 q. 16 a. 1 cf. a. 2. [2]) 1 2 q. 52 a. 3 cf. in 3 dist. 30 q. 1 a. 5 ad 5. [3]) Bei *Mazzella*, De virt. inf.[3] n. 179 p. 94 werden erwähnt 1 2 q. 71 a. 4; q. 78 a. 2; lect. 11 in 3 Ethic. cap. 5. [4]) Cf. *Ripalda*, De ente sup. disp. 125 n. 44. [5]) Cf. *Rod. Arriaga* in 2 2 (Curs. theol. thom. IV) ed. Lugd. p. 469. — *S. Thom.* De verit. q. 24 a. 1 ad 2.

7. Wie verhält sich aber die entitative Uebernatürlichkeit der nicht specifisch übernatürlichen Werke zu dem Lehrsatze, daß alles Verdienst aus dem Glauben hervorgehen muss? Dies ist ein weiteres Hauptargument unserer Gegner. Wir lassen den hl. Thomas auf diese Frage antworten, und beschließen hiemit die Exegese der Stellen des hl. Lehrers, welche sich auf unseren Gegenstand beziehen.

Auch der hl. Thomas sagt ausdrücklich, ‚daß auf jenes Ziel, auf welches wir alle unsere Werke beziehen sollen, nur der Glaube hinzulenken vermag'[1]). Es frägt sich aber, ob dies so zu verstehen sei, daß der Gerechte, welcher Glauben und Liebe hat, kein verdienstliches Werk verrichten könne, ohne daß das Object oder Motiv des Werkes specifisch übernatürlich sei. Wir glauben es nicht. Auch haben weder Suarez, noch die Vertheidiger seiner Theorie, so viel mir bekannt, sich auf diese Lehre des hl. Thomas berufen, um seine Autorität für sich in Anspruch zu nehmen. Es ist klar, daß der Aquinate auch hier in die Fußstapfen des heil. Augustinus eintritt, welcher gleichfalls sagt: Bonum opus intentio facit, intentionem fides dirigit[2]). Es wird hiemit nur gesagt, daß der Ungläubige kein für das übernatürliche Leben verdienstliches Werk verrichten, daß er überhaupt kein gutes, Gott gefälliges Leben führen könne. Uebrigens erklärt sich der heilige Thomas in dem jener Stelle unmittelbar vorangehenden Artikel selbst.

Er stellt sich die Frage, ob es der Glaube sei, der durchweg die Intention des Handelnden lenken müsse, und schickt zur Beantwortung derselben folgende Grundsätze voraus.

Das Werk oder die Meinung ist gut, wenn die Ordnung des rechten Zweckes dabei eingehalten wird. Die Richtung oder Leitung des Werkes oder der Meinung kommt daher jenen Fähigkeiten zu, die auf den Zweck hinordnen, d. h. der Vernunft, um denselben zu zeigen, dem Willen, um auf ihn hinzulenken. Doch können diese Fähigkeiten erst dann vollkommen ausführen, was

---

[1]) In 2 dist. 41 q. 1 a. 2. — Außer den demnächst anzuführenden Stellen können hiezu noch verglichen werden: 2 2 q. 83 a. 1 in c.; q. 85 a. 4 ad 2; q. 88 a. 1 in c.; in 4 dist. 38 q. 1 a. 1 sol. 1; de Verit. q. 6 a. 1 in c.; 1 2 q. 17 a. 1 ss. u. a. [2]) In Psal. 31 n. 4. — Cf. *Hurter*, Comp. th. dogm. tom. III n. 54 ss.

ihnen obliegt, wenn sie durch den Habitus vervollkommnet sind. In der natürlichen Ordnung ist der Habitus nur die Leichtigkeit oder Fertigkeit, welche durch wiederholte Acte erworben wird. Weiter als zu einem natürlichen Ziele führt aber diese Tugend an und für sich nicht. Sollen Vernunft und Wille auf ein übernatürliches letztes Ziel hinordnen, so müssen sie zu Glaube und Liebe erhöht werden; nur so vermögen sie den Werken die Richtung auf dieses Ziel zu geben.

Muss nun der Glaube die Meinung auch durchweg (universaliter) d. h. in allem, was geschieht, lenken? Allerdings, ebenso nothwendig wie die Liebe. Aus welchem Grunde? Weil der Glaube die übernatürliche Erkenntnis oder Vernunft ist. Wie die Vernunft sich zum Willen verhält, so der Glaube zur guten Meinung[1]). Der Wille — im übernatürlichen Acte die Liebe — bewegt per modum causæ agentis, strebt nach dem Ziele, wie es außer ihm ist; die Vernunft — im übernatürlichen Acte der Glaube — bewegt als ratio agendi, indem sie das Ziel erfasst und es dem Willen vorhält[2]).

Nun aber haben wir früher gesehen, daß die Liebe alle guten Werke der Gerechten nicht actuell, sondern virtuell lenkt. Eben dies gilt also auch vom Glauben. Es wird auch ausdrücklich hier gesagt: Dem letzten Zwecke, den die zum Glauben erhöhte Vernunft zeigt und nach dem der zur Liebe erhöhte Wille strebt, sind alle anderen Zwecke (der guten Werke) untergeordnet (wie alle Tugenden der Liebe): darum wird mit Recht gesagt, daß Glaube und Liebe die Meinung durchweg in allem lenken[3]).

Das Motiv des Glaubens besteht also nach Thomas allerdings in jedem verdienstlichen Werke, aber in demselben Sinne wie das der Liebe; es kann in keinem guten Werke der Gerechten, die sich auf Gott gerichtet haben, fehlen. Eben dieses Motiv des Glaubens und der Liebe verleiht den Werken jene Güte, durch die sie verdienstlich sind[4]). Die Ungläubigen können daher kein ver-

---

[1]) Fides dirigit intentionem sicut ratio voluntatem: unde sicut fides est rationis, ita intentio voluntatis. De verit. q. 22 a. 13 ad 11.
[2]) Cf. ibid. a. 12 in c. — Der Wille (als blos natürliche Fähigkeit) kennt auch hier beim hl. Thomas kein höchstes Ziel, sondern nur die besonderen Zwecke, welche die sittlichen Tugenden verfolgen. [3]) In 2 dist. 41 q. 1 a. 1. [4]) Ibid. a. 2 in c.

dienstliches Werk verrichten; aber sie sündigen nicht in jedem ihrer Werke[1]). Sie sündigen, wenn das Werk aus dem Beweggrunde ihres Unglaubens hervorgeht; das ist nicht immer der Fall, wie auch nicht jedes Werk der Gläubigen aus dem Beweggrunde des Glaubens hervorgeht. Welches denn nicht? Die Sünde. Sicut enim habens fidem potest aliquod peccatum committere in actu, quem non refert ad fidei finem vel venialiter vel mortaliter peccando, ita etiam infidelis potest aliquem actum bonum facere in eo quod non refert ad finem infidelitatis[2]).

Jedes nicht sündhafte Werk geht also aus dem ‚Zwecke des Glaubens' hervor, den der Gläubige zu dem seinigen gemacht hat, weil, wie gesagt, alle anderen guten Zwecke diesem dienen. Ein Beweggrund des Glaubens im engeren Sinne ist ebensowenig erfordert, als ein Einfluss der Liebe; im weiteren Sinne sind beide vorhanden, wenn das Werk nur gut ist. Mit dieser ‚Richtung auf den Zweck des Glaubens' wird also vom hl. Thomas bezeichnet die entitative Uebernatürlichkeit des Erkennens und Wollens und der allgemeine Einfluss des Glaubens und der Liebe auf das Gesammtleben des Christen und Gerechten.

Diese Erklärung wird dadurch bestätigt, daß Thomas hier, wie überall, die Verpflichtung, alles auf Gott zu beziehen, auf alle Werke ausdehnt und als eine den Ungläubigen wie den Gläubigen gemeinschaftliche darstellt. Er macht sich (ibid. a. 4 sub 4) die Einwendung, jedes Werk müsse auf den Zweck bezogen werden, auf welchen der Glaube hinlenkt, bei den Werken der Ungläubigen geschehe dies nicht, sie seien also alle sündhaft. Nach der Lehre von Suarez wäre die Lösung sehr leicht und würde etwa lauten: Weder der Ungläubige noch der Gläubige ist verpflichtet, jedes einzelne Werk durch ein Glaubensmotiv auf das übernatürliche Ziel (finis beatitudinis) zu richten, nicht der Ungläubige, weil er nicht fähig ist, durch jedes Werk nach diesem Ziele zu streben, nicht der Gläubige, weil es ihm freisteht, ein für die übernatürliche Seligkeit indifferentes und doch ethisch gutes Werk zu verrichten. Ein solches ist nicht ohne allen Wert, wenn es auch nicht zum übernatürlichen Ziele führt, und der Gläubige ist nicht verpflichtet, es durch ein Glaubensmotiv dazu geeignet zu machen,

[1]) 2 2 q. 10 a. 4. [2]) Ibid.

da es überhaupt genügt, das Ziel nicht zu verfehlen. Nicht so der hl. Thomas. Er leugnet nicht, gibt mithin stillschweigend zu, daß Ungläubige sowohl als Gläubige verpflichtet sind, jeden Act auf den ‚Zweck des Glaubens‘ zu beziehen in dem Sinne, wie er überall diese Beziehung versteht. Er leugnet nur, daß sie verpflichtet seien, es actu zu thun, d. h. durch etwas, was der Handelnde jetzt in den Act legen muss. Non obligamur ad hoc, quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum, in quem non potest nisi fides dirigere, als wollte er sagen: Bedürfte das Werk irgend eines actuellen Elementes, um auf den Zweck des Glaubens gerichtet zu werden, dann wären freilich alle Werke der Ungläubigen sündhaft, da sie ebenso wohl wie wir verpflichtet sind, alle Werke auf diesen Zweck zu richten. Da aber ein solches Element nicht erfordert ist, so haben alle guten Werke der Gerechten die Richtung auf diesen Zweck, und die Ungläubigen sündigen nur dann, wenn sie entweder aus dem Beweggrunde ihres Unglaubens handeln oder den Act des Glaubens und der Liebe nicht erwecken, wo die Verpflichtung desselben an sie herantritt. Et ideo non oportet ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum, sed solum pro tempore illo, in quo tenetur actum suum in finem illum referre.

Damit die Werke der Gerechten auf Gott gerichtet und verdienstlich seien, fordert also der hl. Thomas den Glauben nur insofern, als er im allgemeinen Vorbedingung der Liebe ist, und zwar in demselben Sinne, wie diese selbst, nicht aber als Object oder Beweggrund im strengeren Sinne[1]). Daher ist denn auch nirgends, wo der englische Lehrer die Bedingungen der Verdienstlichkeit angibt, eine Spur von dem Erfordernis eines Glaubensobjectes oder Motives im engeren Sinne zu finden. Vielmehr wird überall ein und derselbe nach seinem Objecte specificierte Tugendact in dem Ungläubigen oder Sünder als sittlich gut und

[1]) Es ist besonders zu bemerken, daß der Glaubensact im strengeren Sinne, wie der hl. Thomas ausdrücklich lehrt, erst selbst, wie jeder andere Act, verdienstlich und auf Gott bezogen wird durch die Liebe, weshalb Adam Tanner mit Recht sagt: Speciatim notandum, quod s. Thomas eodem modo de actu fidei et aliarum virtutum actibus loquatur, ut vel ob hanc causam sententia Suarii nova potius et ingeniosa, quam vera videri possit. In 1 2 disp. 6 q. 6 dub. 4 n. 89. Ed. Ingolst. col. 1390.

für das übernatürliche Leben indifferent, in dem Gerechten als verdienstlich dargestellt, was durch alle jene Stellen bestätigt wird, an welchen Thomas sagt, daß die verdienstlichen Werke sich von den ethisch guten nicht quoad substantiam actus, sondern secundum modum agendi unterscheiden[1]).

Wir beschließen hiemit unsere Exegese der auf diesen Gegenstand sich beziehenden Stellen des hl. Thomas, und thun es mit der Ueberzeugung, die auch der leider so früh uns entrissene P. Joseph Jungmann hegte, als er schrieb: ‚Zwei Stücke, und nicht mehr, sind nach der Lehre des hl. Thomas erforderlich, damit eine Handlung des Menschen übernatürlich verdienstlich sei: der Mensch muss im Stande der Gnade, und die Handlung selbst muss ethisch gut, d. h. nicht sündhaft sein‘. Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß in den Lehrsätzen des hl. Thomas nichts dem entgegensteht, daß in diesem Falle die Handlung, auch ohne das Glaubensmotiv im engeren Sinne, entitativ übernatürlich sei.

[1]) Es kann keinem aufmerksamen Leser der Stellen des hl. Thomas, wo er über den Glauben handelt, entgehen, daß er diesen öfters in einem weiteren Sinne als gleichbedeutend mit übernatürlicher Erkenntnis versteht. Uebrigens haben neuere Theologen ersten Ranges die Nothwendigkeit anerkannt, zur Erklärung des Glaubensactes selbst übernatürliche Erkenntnisacte anzunehmen, die in einem weiteren Sinne Glaubensacte genannt werden dürfen. Cf. *Lugo,* De fide disp. 1 sect. 7 n. 129. *Franzelin,* De div. Trad. et Script. Append. cap. 4 (Rom 1882) p. 675.

Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe.

Von Dr. **Joh. Ernst** in Ansbach.

Unter vorstehender Ueberschrift veröffentlichte P. Paul von Hoensbroech in dieser Zeitschrift, 15 (1891) 727—736, beachtenswerte Untersuchungen. Gleich seinen sonstigen historisch-kritischen Arbeiten zeigt auch dieser kurze Aufsatz originale Auffassung und nicht gewöhnlichen Scharfsinn. So gerne wir nach dieser Seite hin mit unserer Anerkennung nicht zurückhalten, so wenig können wir jedoch den gewonnenen Resultaten P. Hoensbroechs unsere Zustimmung geben.

H. schließt sich der — auch sonst vielfach getheilten — Ansicht bei Palmieri in seinem Werke De Romano Pontifice (p. 666) an, wornach ‚Cyprian die Frage über die Ketzertaufe nicht als zum Glauben, sondern als zur Kirchenzucht gehörig betrachtet habe'.

Diese These entspricht nicht den Thatsachen.

Gewiss hatte die Ketzertauffrage überhaupt ihre disciplinäre Seite — P. Stephans Decret gegen die Wiederholung der Taufe beim Uebertritt von der Häresie zur Kirche war, um gleich einen Hauptpunkt hervorzuheben, kein dogmatisches, sondern ein Disciplinardecret —; und sie hatte auch für Cyprian — wir werden darauf zurückkommen — ihre disciplinäre Seite; aber ganz und gar unrichtig ist es, daß ‚die Frage über die Ketzertaufe für

Cyprian keine Frage des Glaubens, sondern lediglich eine Frage der äußeren Kirchenzucht war (Hoensbroech aaO. S. 727). Es waren im Gegentheil dogmatische Gründe, welche den hl. Cyprian bestimmten an der Wiedertaufe der außerkirchlich Getauften festzuhalten, und welche seiner Opposition gegen die gegentheilige Praxis die große Entschiedenheit und Schärfe gaben.

Wovon Cyprian in seinem Kampfe gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe ausgeht, ist die Lehre von der alleinseligmachenden Kirche. Salus extra Ecclesiam non est, proclamiert der heilige Lehrer (Ep. 73 n. 21), und fährt dann fort: Quare baptisma nobis et hæreticis commune esse non potest, cum quibus nec Pater Deus nec Filius Christus nec Spiritus Sanctus nec fides *nec Ecclesia ipsa communis* est. Die Kirche ist die ausschließliche Vermittlerin des Heiles und der Gnade[1]), für die außerhalb Stehenden ‚ein verschlossener Garten' und eine ‚versiegelte Quelle'[2]). Jede Heilswirkung, sei sie nun direct (proxime) oder nur entfernt (remote) zum ewigen Heil führend, ist (wenigstens was den ordentlichen Heilsweg anbelangt[3]) alleiniges Eigenthum der Kirche, und darum kann die Taufe auf

---

[1]) Ep. 75 (Firmilian.) n. 18: Non nisi *in Ecclesia sola* valere posse Christi nomen, cui *uni* concesserit Christus caelestis gratiae potestatem. Ep. 73 n. 11: Haec (Ecclesia) est *una*, quae tenet et possidet *omnem* Sponsi sui et Domini potestatem. — Ganz richtig sagt Mattes (Tübinger ‚Theol. Quartalschrift' 1850 S. 25), daß diese Schlußfolgerung für Cyprian entscheidend gewesen: Die Häretiker sind unfähig zu taufen, weil sie außerhalb der Kirche sich befinden. Die Kirche ist ihm die ausschließliche Vermittlerin des Heiles. In ihr ist alle Wahrheit und alle Gnade, und darum auch allein die Taufe, die erste aller Gnadenerweisungen. — Ebenso faßt Schwane (Controversia de valore baptismi haereticorum p. 16) ganz zutreffend die Argumente Cyprians und seiner Gesinnungsgenossen für ihre Theorie und Praxis also zusammen: Argumenta rationis, quae a Cypriano et Firmiliano ad probandum, nullum esse baptisma haereticorum, afferuntur, nonnisi inde assumta sunt, *quod Ecclesia sola a Deo οἰκονόμος sit constituta*, ut veritates divinas doceret gratiasque Christi distribueret. Rivos gratiae nonnisi inter muros Ecclesiae profluere et extra Ecclesiam nihil gratiae Spiritus Sancti inveniri. Vgl. auch Fechtrup in Wetzer und Weltes Kirchenlexicon [2] 7, 408 f. [2]) Ep. 69 n. 2, Ep. 74 n. 11, Ep. 75 (Firmilian.) n. 15. [3]) Cyprian kennt auch einen außerordentlichen Heilsweg, vgl. Ep. 73 n. 23, Ep. 75 (Firmilian.) n. 21.

keinen Fall getrennt von der Kirche bestehen[1]). Dieselbe ist privatus fons der katholischen Kirche[2]). Alle von der Kirche Getrennten, seien es nun Häretiker oder Schismatiker[3]) oder Excommunicierte[4]) haben darum eo ipso durchaus keine Gewalt und kein Recht, wie bezüglich irgendwelchen Heilsmittels, so speciell bezüglich der Taufe. Ohne kirchliche Bevollmächtigung und Jurisdiction[5]) sind alle Heilsacte und darum jede Sacramentspendung totaliter nichtig und ungültig[6]). Nur den Aposteln

[1]) *Conc. Carthag.* III Sent. 34: Dubium non est Ecclesiam solam baptismum Christi possidere, quae sola possideat et gratiam Christi et veritatem. Ep. 73 n. 25: Cum separari a se et dividi omnino non possint baptisma et Ecclesia. Ep. 75 (Firmilian.) n. 19: Cum semper istic observatum sit, ut non nisi unam Dei Ecclesiam nossemus et sanctum baptismum non nisi sanctae Ecclesiae computaremus . . Confirmavimus repudiandum esse, omne omnino baptisma, quod sit extra Ecclesiam constitutum. [2]) *Conc. Carthag.* III Sent. 33: Si enim secundum cautum Christi privatus fons noster est, intelligant cuncti Ecclesiae nostrae adversarii, quia alienus esse non potest. Nec duobus populis salutarem aquam tribuere potest ille, qui unius gregis pastor est. [3]) Ep. 69 n. 1: De qua re (de baptismo extra Ecclesiam) .. dicimus, *omnes omnino haereticos et schismaticos nihil habere potestatis et juris.* Propter quod Novatianus nec debet nec potest excipi .. ipse quoque extra Ecclesiam existens. Cf. Ep. 74 n. 7. *Conc. Carthag.* III Sent. 70 72. [4]) Merkwürdig ist in dieser Beziehung die Apostrophe, welche Cyprian (Ep. 66 n. 5) an Bischof Florentius Puppianus richtet, welcher wegen schwerer übler Nachreden über Cyprian sich von seiner Gemeinschaft getrennt (n. 2) und ihn zur Verantwortung aufgefordert hatte: Quae arrogantia animi, quae mentis inflatio, ad cognitionem suam praepositos et sacerdotes vocare ac, nisi apud te purgati fuerimus et sententia tua absoluti, ecce jam sex annis nec fraternitas habuerit episcopum nec plebs praepositum nec Ecclesia gubernatorem nec Christus antistitem nec Deus sacerdotem. Subveniat Puppianus et *sententiam dicat,* judicium Dei et Christi in acceptum referat, ne tantus fidelium numerus, qui sub nobis accersitus est, *sine spe salutis et pacis* exisse videatur, *ne novus credentium populus nullam per nos consecutus esse baptismi et Spiritus Sancti* (confirmationis) *gratiam judicetur,* ne tot lapsis et poenitentibus pax data et communicatio nostra examinatione concessa judicii tui auctoritate solvatur. Cyprian macht also die Gültigkeit der vom Bischof gespendeten Sacramente, in specie der Taufe und der Firmung, von dessen Rechtmäßigkeit abhängig. [5]) Dieser Punkt ist wichtig und wohl zu beachten. Hier scheiden sich die Wege des hl. Cyprian und des Donatismus, mit dem sich die Argumente des Heiligen sonst vielfach berühren. [6]) Nach Firmilian, dem Gesinnungsgenossen des hl. Cyprian, können darum

und ihren legitimen Nachfolgern sind Christi Gewalten und damit auch die Gewalt zu taufen übertragen worden[1]). Dem hl. Petrus hat der Herr zuerst die Macht der Sündenvergebung ertheilt, und nur in Verbindung mit der auf Petrus gegründeten Kirche ist irgendwelche Sündenvergebung, sei es durch das Sacrament der Buße oder der Taufe, möglich[2]). Die Anerkennung der Ketzertaufe

auch die deponierten Bischöfe nicht mehr gültig taufen wegen der mangelnden kirchlichen Jurisdiction. Ep. 75 n. 22: Nos etiam illos, quos hi, qui prius in Ecclesia Catholica episcopi fuerant, et postmodum sibi potestatem clericae ordinationis assumentes baptizaverant, *pro non baptizatis* habendos judicavimus . . Et tamen multum interest inter eum, qui invitus et necessitate persecutionis coactus succubuit et illum, qui in sacrilega voluntate audax contra Ecclesiam rebellat etc.

[1]) *Conc. Carthag.* III Sent. 79: Manifesta est sententia Domini nostri Jesu Christi apostolos suos mittentis et *ipsis solis* potestatem a Patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus, eadem potestate Ecclesiam Domini gubernantes et credentium fidem baptizantes. Et ideo haeretici, qui *nec potestatem foris* nec Ecclesiam Dei habent, neminem baptizare baptismo ejus possunt. [2]) Ep. 70 n. 2: Sed et ipsa interrogatio, quae fit in baptismo, testis est veritatis. Nam cum dicimus: ‚Credis in vitam aeternam et *remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam*', intelligimus remissionem peccatorum non nisi in Ecclesia dari, apud haereticos autem, ubi Ecclesia non sit, non peccata dimitti. Itaque qui haereticos (baptizare posse) adserunt, aut interrogationem mutent, aut vindicent veritatem, nisi si eis et Ecclesiam tribuunt, quos baptisma habere contendunt. Ep. 73 n. 7: Manifestum est autem, ubi et per quos remissa peccatorum dari possit, quae in baptismo scilicet datur. Nam *Petro* primum Dominus, super quem aedificavit Ecclesiam et unde unitatis originem instituit et ostendit, potestatem istam dedit, ut id solveretur, quod ille solvisset. Et post resurrectionem quoque *ad apostolos* loquitur dicens: ‚Accipite Spiritum Sanctum. Si cujus remiseritis peccata, remittentur illi: si cujus tenueritis, tenebuntur. Unde intelligimus, *non nisi in Ecclesia praepositis* et evangelica lege et dominica ordinatione fundatis licere baptizare et remissam peccatorum dare, foris autem non ligari aliquid posse nec solvi, ubi non sit qui aut ligare possit et solvere. Ep. 75 (Firmilian.) n. 16: Qualis error sit et quanta caecitas ejus, qui remissionem peccatorum dicit apud synagogas haereticorum (per baptismum) dari posse nec permanet in fundamento unius Ecclesiae, quae semel a Christo supra petram solidata est, hinc intelligi potest, quod *soli Petro* dixerit: ‚Quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata et in coelis, et quaecumque solveris super terram, erunt soluta et in coelis', et iterum in Evangelio [quando] in *solos apostolos* insufflavit Christus dicens: ‚Accipite Spiritum Sanctum. Si

ist dem hl. Cyprian eine Verleugnung der Kirche, ihrer Einheit und Ehre und göttlichen Würde[1]).

Vorstehendes Beweismaterial, das wir, obwohl durchweg nicht neu, in einiger Ausführlichkeit geben zu müssen glaubten, mag wohl genügen zum Erweise, daß die Frage der Ketzertaufe für Cyprian und seine Freunde mehr war als eine bloße ‚Frage der äußeren Kirchenzucht'.

Wie begründet aber nun H. die gegentheilige Thesis?

Er gibt seinen ‚Beweis' in folgender ‚kürzester Form' (S. 727): ‚Wäre Cyprian der Ansicht gewesen, es handle sich bei der Ketzertaufe um eine Sache des Glaubens, so hätte er eine der seinigen entgegengesetzte Meinung unmöglich als zu duldende bezeichnen, so hätte er unmöglich mit den Vertretern der entgegengesetzten Ansicht die Kirchengemeinschaft aufrecht erhalten können. Nun aber thut er beides, also faßte er die Sache auch nur als disciplinäre auf'[2]).

---

cujus remiseritis peccata remittentur illi: et si cujus tenueritis, tenebuntur'. Potestas ergo peccatorum remittendorum apostolis data est et ecclesiis, quas illi a Christo missi constituerunt, et episcopis, qui eis ordinatione vicaria successerunt.

[1]) Ep. 73 n. 11: Pro honore atque unitate Ecclesiae pugnamus. Das der ‚Kampfruf des großen Bischofs', bemerkt zutreffend Grisar (in dieser Zeitschrift 1881 S. 198). ‚Dieser Ueberzeugung, daß es sich in der Angelegenheit der Taufe um die Ehre der Kirche handle, die nicht an die Ketzer durch die Anerkennung ihres Taufactes verrathen werden dürfe, weiß er überall einen beredten, oft hinreißenden Ausdruck zu geben' (Grisar aaO.) — Fechtrup (der hl. Cyprian S. 87) sagt richtig, die Lieblingsidee des hl. Cyprian sei die Idee von der Einheit der Kirche. Und P. Hoensbroech (in dieser Zeitschrift 1890 S. 200) bemerkt dazu: ‚Wir können sagen, fast der ganze dogmatische Gehalt seines schriftlichen Nachlasses wurzelt und gipfelt in dieser Idee' — und, erlauben wir uns beizufügen, auch seine Opposition gegen die Anerkennung der Ketzertaufe hat ihre tiefste Wurzel in dieser Lieblingsidee. Cf. Ep. 74 n. 11: Traditum est enim nobis, quod sit unus Deus et Christus unus et una spes et fides una et *una Ecclesia et baptisma unum* non nisi in una Ecclesia constitutum . . Petrus ipse quoque *demonstrans et vindicans unitatem* mandavit et monuit, per unum solum baptisma unius Ecclesiae salvari nos posse. L. c. c. 8 nennt er sich und seine Partei Ecclesiae unitatem tuentes, während Firmilian dem hl. Stephanus vorwirft, daß er die Einheit der Kirche verrathe und preisgebe (Qui sic prodit et deserit unitatem. Ep. 75 n. 17 cf. l. c. n. 25). [2]) Aehnlich

Den Untersatz geben wir zu, nicht aber den Obersatz, und folglich nicht die conclusio.

Für den hl. Cyprian war die Ungültigkeit der Ketzertaufe eine zweifellose Schlussfolgerung aus Sätzen des Glaubens, eine sichere Conclusio theologica. Aber folgt daraus, daß er eine Meinung, welche seiner, wie er glaubte, im Dogma festgegründeten Ansicht entgegengesetzt war, nicht hätte dulden, nicht als zu tolerierende bezeichnen dürfen, daß er ‚unmöglich mit den Vertretern der entgegengesetzten Ansicht die Kirchengemeinschaft hätte aufrecht erhalten können'? Zu allen Zeiten hat die Kirche Lehrmeinungen, die in ihren letzten Consequenzen mit anerkannten Dogmen in Conflict kommen, in ihrem Schoße geduldet. Hätte das vaticanische Concil nicht gesprochen, auch der glaubenseifrigste Bischof dürfte die ‚Fallibilisten', etwa à la Bossuet, nicht aus der Kirchengemeinschaft ausschließen, sondern müsste sie im Schoße der Kirche dulden, wie sie daselbst Jahrhunderte lang geduldet worden, möchte er auch persönlich noch so fest vom Widerspruch der bezüglichen Doctrin mit der Glaubenshinterlage überzeugt sein. Warum hätte der hl. Cyprian nicht auch thun dürfen, was so viele Bischöfe und Päpste im Laufe der Jahrhunderte gethan? Und sollte der heilige Lehrer nicht selbst eingesehen haben, daß es ihm nicht zustand, in Sachen des Glaubens autoritative Entscheidungen für die Gesammtkirche zu geben?

---

schließt schon Holtzclau (De sacramentis in genere Diss. 2 c. 2 n. 138. Ebenso Rieß in den ‚Stimmen a. M. Laach' 7, 417). Peters (der hl. Cyprian S. 530) dagegen findet in dem Umstand, daß Cyprian wegen der Ketzertauffrage keineswegs das Band des Friedens und der Gemeinschaft brechen wollte, ‚einen klaren Beweis, daß er nur eine Privatmeinung hegen wollte, nicht aber die Absicht hatte, die Kirchenlehre zu vertreten'. Auch diese Auffassung trifft nicht das Richtige (oder ist zum mindesten sehr ungenau ausgedrückt). Nennt der Heilige nicht gleich im ersten Actenstücke des Ketzertaufstreites (Ep. 69 n. 10) seine Gegner praevaricatores *fidei* atque Ecclesiae proditores, macht er ihnen nicht später den ‚Verrath des Glaubens und der Wahrheit' zum Vorwurf (Ep. 74 n. 8: Dum fides, dum veritas proditur)? Beruft er sich nicht Ep. 70 n. 2 (vgl. Note 2 S. 82) auf das bei der Taufe abgelegte Glaubensbekenntnis, bezw. auf die dem Täufling zur Bejahung vorgelegte Frage: Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam Ecclesiam?

H. meint zwar (S. 728), ‚man könne sich nicht mit der Einrede helfen, Cyprian erkannte zwar die Sache als zum Glauben gehörig, aber er wollte bis zur autoritativen Entscheidung der Gesammtkirche keinen zwingen, sondern jedem seine Freiheit lassen. Diese Handlungsweise wäre dem energischen, oft bis zur Rücksichtslosigkeit gehenden Charakter des nordafrikanischen Primas ganz und gar widersprechend‘. Wir meinen das nicht. Cyprian, den man nicht mit Unrecht ‚das Ideal eines Bischofs‘ genannt hat[1]), war bei aller Energie ein milder, zur Nachgiebigkeit geneigter Charakter. Das schöne Zeugnis, das der hl. Augustin[2]) unserm Heiligen ausstellt, er sei eine ‚heilige und friedvolle Seele‘ (tam sancta anima, tam pacata) gewesen, wird man als unbegründet nicht anstreiten dürfen. Wie tief der Friede, das Bedürfnis nach Friede und Einigkeit in der Kirche, in der Seele des heiligen Bischofs wurzelte und wohnte, wie der Geist der Mäßigung ihn auch mitten im Kampfe nicht verließ, wie die leidenschaftliche Erregung nur vorübergehend und gleichsam nur die Oberfläche seiner ‚kindlich reinen Seele‘ berührte[3]), das zeigen jene beiden schönen Schriften De bono patientiae und De zelo et livore, welche der Heilige mitten in der Hitze des Streites verfaßte und in denen Peters[4]) mit Recht ‚eine wesentliche Ergänzung zum Ketzertaufstreit, insoweit unser Bischof daran betheiligt war‘, sieht.

H. erinnert an ‚die hohe und strenge Ansicht des Heiligen von der Einheit und Ungetheiltheit der Kirche, an seinen Abscheu von jeder Spaltung‘ (S. 727). Gut; aber gerade der ‚Abscheu vor jeder Spaltung‘, die Liebe zur Einheit und Einigkeit der Kirche hielt den Heiligen in den Grenzen der Mäßigung und führte ihn dazu, Dinge zu tolerieren, die nach seiner Ansicht mit den Consequenzen kirchlicher Lehren und Anschauungen im Widerspruch standen, die aber ohne großen Schaden für die Einheit und den Frieden der Kirche nicht sofort beseitigt werden konnten[5]).

---

[1]) Möhler, Patrologie S. 812. [2]) De bapt. l. II c. 4 n. 5. [3]) Vgl. Peters, Cyprian S. 550. [4]) AaO. S. 568. [5]) Fechtrup (Kirchenlexicon 2. Aufl. 7, 410) kann den Grund für die Tolerierung der gegnerischen Praxis durch Cyprian ‚nur in seiner unbegrenzten Begeisterung für die hier allerdings von ihm völlig mißverstandene Einheit der Kirche‘ finden.

Es ist ja richtig und ganz den Ideen Cyprians gemäß, wenn H. (S. 728) betont, daß ‚die Kirche wesentlich ein Reich des Glaubens ist, welches durch Reinheit der Lehre erhalten wird‘, und daß darum ‚natürlich diese Hochschätzung der Einheit (der Kirche durch Cyprian) zunächst und vor allem auf die Einheit der Lehre, und dieser Abscheu vor Spaltung auf die Getheiltheit in der Lehre geht‘. Aber wenn H. weiter argumentiert: ‚Es scheint einfach undenkbar, daß Cyprian eingewilligt, ja ausdrücklich dazu aufgefordert hätte, in diese Eine Glaubenslehre Spaltung hineinzutragen‘, so verkennt er doch sehr die factische Sachlage. ‚Zunächst und vor allem‘ handelte es sich ja nicht um eine Spaltung im Glauben, ‚zunächst und vor allem‘ handelte es sich um eine Praxis[1]), um den Usus des rebaptismus, den man in Afrika an den von Ketzern Getauften vornahm, in Rom und in anderen Theilen der Kirche nicht vornahm. Allerdings hielt Cyprian die afrikanische Praxis für die allein richtige und mit dem in seinen Consequenzen geltend gemachten Dogma allein verträgliche. Es war ihm die Unterlassung der Taufe bei Aufnahme der Convertiten aus der Häresie in die Kirche ein Abusus; aber wie von der Kirche in einzelnen Theilen derselben von jeher Abusus toleriert worden sind, damit nicht mit der gewaltsamen, unzeitigen Ausrottung des Unkrautes der Waizen gefährdet würde, so wollte auch Cyprian um des kirchlichen Friedens und der kirchlichen Eintracht willen den gedachten Abusus (quae semel sunt *usurpata*) geduldet wissen[2]).

Betrachten wir dazu die Situation des hl. Cyprian!

Wenn auch bezüglich der Verbreitung des rebaptismus zu den Zeiten des hl. Cyprian die Acten noch nicht geschlossen sind

---

[1]) Ganz richtig bemerkt De Smedt (Dissertt. sel. in prim. aetat. hist. eccles. p. 247): Caeterum notandum est, aliam esse quaestionem, utrum Cyprianus hanc controversiam tractaverit tanquam, saltem praecipue, *ad materiam fidei pertinentem;* aliam vero, utrum *explicite* et *distincte* intenderit illam tractare tanquam *rem fidei*, non disciplinae. *Illud prius solum videtur affirmandum, non posterius.*

[2]) Ep. 72 n. 3: Caeterum scimus quosdam, quod semel imbiberint, nolle deponere nec propositum suum facile mutare, sed salvo inter collegas pacis et concordiae vinculo quaedam propria, quae apud se semel sunt usurpata, retinere. Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus etc.

und eine eingehendere Untersuchung ergeben dürfte, daß die Praxis der Wiederholung der Taufe an den Convertiten aus der Häresie in der alten Kirche weiter verbreitet war, als man gewöhnlich zuzugeben geneigt ist, so viel steht doch fest: Im Abendlande war die von Cyprian vertretene Praxis und Auffassung stark in der Minderheit. Ein siegreiches Durchdringen der cyprianischen Lehre und Uebung, die selbst in Afrika eine nicht zu verachtende Gegnerschaft fand, war — für den Augenblick wenigstens — nicht zu hoffen. Dazu kam, daß in der Reihe der Gegner an erster Stelle die römische Kirche stand. Cyprian war, wie kein anderer der alten Väter, sein Leben lang für den Primat der römischen Kirche als den autoritativen Schwerpunkt der Kirche und den Grund- und Eckstein der kirchlichen Einheit eingetreten. Er hat diese seine Ueberzeugung unerschütterlich auch im Ketzertaufstreite festgehalten, auch dann, als durch die Stellungnahme des Papstes Stephan gegen ihn dieser sein Glaube auf eine harte Probe gestellt wurde[1]). Aber was war zu machen, da auch die Autorität des Nachfolgers

---

[1]) Interessant ist, daß selbst auf dem dritten carthagischen Concil, das man so oft fälschlicher Weise (vgl. Grisar in dieser Zeitschrift 1881 S. 193 ff. — die Argumente Grisars lassen übrigens noch in manchem Stücke eine Ergänzung und Verstärkung zu) als ‚Oppositionsconcil' gegen den apostolischen Stuhl bezeichnet hat, der Primat des römischen Bischofs ausdrückliche Bezeugung gefunden. Sent. 17: Jesus Christus . . *super Petrum* aedificavit Ecclesiam, non super haeresim, et potestatem baptizandi episcopis dedit, non haereticis. Und Firmilian raisonniert (Ep. 75 n. 17: Indignor ad hanc apertam et manifestam Stephani stultitiam, quod sic de episcopatus sui loco gloriatur et se successionem Petri tenere contendit, super quem fundamenta Ecclesiae collocata sunt, *multas alias petras inducat* et ecclesiarum multarum nova aedificia constituat, dum esse illic baptisma sua auctoritate defendit. Nam qui baptizantur, complent sine dubio Ecclesiae numerum; qui autem baptisma eorum probat, de baptizatis et Ecclesiam illic esse confirmat. Nec intelligit *offuscari a se et quodammodo aboleri Christianae petrae veritatem*, qui sic prodit et deserit unitatem. Cyprian selbst schreibt Ep. 70 n. 3: Quando et baptisma unum sit et Spiritus Sanctus unus et una Ecclesia a Christo Domino nostro *super Petrum* origine unitatis et ratione fundata. Ita fit, ut, cum omnia apud illos inania et falsa sint, nihil eorum, quod illi gesserint, probari a nobis debeat. Also gerade aus der Institution und Lehre vom Primat entnehmen Cyprian und seine Freunde Waffen gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe.

Petri sich dem hl. Cyprian als unübersteigliche Barriere für das Durchdringen seiner Anschauungen entgegengestellte, ja gegen dieselben angreifend vorzugehen Miene machte? Was bei dieser Sachlage für Cyprian allenfalls noch zu erreichen war (und, wie es scheint, unter dem Nachfolger des P. Stephanus auch wirklich erreicht wurde), war die Duldung seiner Ansicht und Praxis, und der Preis, den er naturgemäß dafür zahlen musste und gerne dafür zahlen wollte, war die Tolerierung der der seinen entgegengesetzten Praxis[1]).

H. meint freilich unsere Annahme dadurch ad absurdum führen zu können, daß er (S. 728) geltend macht, man müsse dann Cyprian die Duldung von Ungetauften, Nichtchristen, also Heiden innerhalb der Kirche zuschreiben, und zwar als voll- und gleichberechtigter Glieder derselben. Denn hielt Cyprian wirklich dafür, die von den Ketzern Getauften hätten nichts empfangen, seien in Wahrheit noch ungetauft, und muss man anderseits durch den Augenschein der Worte genöthigt zugeben, daß Cyprian es wiederholt freistellt, solche wieder zu taufen oder nicht, so langt man bei der Ungeheuerlichkeit an: ein Cyprian erklärt sich bereit, Heiden als Mitglieder der Kirche anzuerkennen.

Wir replicieren darauf: Erstlich ist es sehr ungenau gesagt, wenn behauptet wird, Cyprian habe es einfachhin ‚freigestellt', die von den Ketzern Getauften wieder zu taufen oder nicht. Cyprian hielt die Wiedertaufe für das allein Richtige, er wollte deren Unterlassung nur tolerieren, aber nicht billigen[2]). Eben

[1]) Sehr zutreffend bemerkt De Smedt (l. c. p. 247): Adverti praeterea potest, id satis usuvenire, ut qui novam aliquam vel *minus receptam* doctrinam proponit, quam ingratam esse novit plerisque doctorum vel iis, *qui auctoritate in eum agere possunt*, non adeo audacter illam apud hos propugnet, sed roget tantummodo, ut ea toleretur, et contrariam doctrinam se non damnare significet; quamvis idem suam opinionem certissimam, contrariamque omnino et graviter erroneam existimet ac magna vi in hanc sententiam agat apud eos, apud quos ipse auctoritate valet. [2]) Firmilian nennt Ep. 75 n. 21 die Zulassung von Convertiten aus der Häresie ohne Wiederholung der Taufe geradezu ein *delictum:* Quale delictum est vel illorum, qui admittuntur, *vel eorum, qui admittunt*, ut non ablutis per Ecclesiae lavacrum sordibus nec peccatis expositis usurpata temere communicatione contingunt corpus et sanguinem Domini.

darum war auch unser Heiliger weit entfernt von der ‚Ungeheuerlichkeit', ‚Heiden als Mitglieder der Kirche anzuerkennen', aber er wollte des kirchlichen Friedens halber es tolerieren, daß andere Bischöfe ‚factisch Heiden als Mitglieder der Kirche anerkannten'[1]), ohne dies billigen zu wollen, den betreffenden Collegen die Verantwortung dafür überlassend[2]). Und dann werde nicht vergessen, daß, wenn man nach einem Auskunfts- und Verlegenheitsmittel greift, wie das im fraglichen Falle der hl. Cyprian gethan, man sich selten alle, auch die letzten Consequenzen desselben klar zu machen pflegt.

Aber hat Cyprian nicht ausdrücklich, ‚so klar und bestimmt wie möglich den Gegenstand, um den es sich handelte, die Ketzertaufe außerhalb des Bereiches des Glaubens gestellt'? H. behauptet das (S. 729) mit Berufung auf die ‚classische Stelle' im Briefe Cyprians an Jubajan (Ep. 73 n. 26), wo es heißt: Hæc tibi brevibus pro nostra mediocritate rescripsimus, frater carissime, nemini præscribentes aut præjudicantes, quominus unusquisque episcoporum, quod putat, faciat, habens arbitrii sui liberam potestatem. Nos, quantum in nobis est, propter hæreticos cum collegis et coepiscopis non contendimus, cum quibus divinam concordiam et dominicam pacem tenemus, maxime cum et Apostolus dicat: ‚Si quis autem putaverit contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus neque Ecclesia Dei'.

---

[1]) Daß die von den Häretikern Getauften von der Partei des heiligen Cyprian nicht als ‚voll- und gleichberechtigte Glieder', überhaupt nicht als Glieder der Kirche anerkannt wurden, sagt uns Firmilian, wenn er Ep. 75 n. 17 also argumentiert: Qui baptizantur, complent sine dubio Ecclesiae numerum: qui autem baptisma eorum (haereticorum) probat, de baptizatis et Ecclesiam illic esse confirmat. Nec intelligit (Stephanus) offuscari a se et quodammodo aboleri Christianae petrae veritatem. Und l. c. n. 21 stellt er die ohne Wiederholung der Taufe aufgenommenen Convertiten aus der Häresie geradewegs den Katechumenen gleich: Quid ergo, inquiunt, fiet de his, qui ab haereticis venientes sine Ecclesiae baptismo admissi sunt? Si de saeculo excesserunt, in eorum numero, qui apud nos *catechizati* quidem sunt, sed priusquam baptizarentur, obierunt, habentur. [2]) Ep. 72 n. 3: Qua in re nec nos vim cuiquam facimus aut legem damus, quando habeat in Ecclesiae administratione voluntatis suae arbitrium liberum unusquisque praepositus, *rationem actus sui Domino redditurus*.

Servatur a nobis patienter et leniter caritas animi, collegii honor, *vinculum fidei*, concordia sacerdotii.

H. hat bei Verwertung dieser Stelle nur eines übersehen, daß nämlich Cyprian die Ketzertauffrage wohl extra *vinculum* fidei stellt, aber nicht *extra fidem*. Derselbe will nicht leugnen, daß die Ketzertaufcontroverse in den ‚Bereich des Glaubens‘ fällt[1]), sondern der heilige Bischof will, daß durch den Widerstreit der Meinungen über die Ketzertaufe das ‚Band des Glaubens‘, die Glaubens- und Kirchengemeinschaft nicht beeinträchtigt werde. Folgt aus letzterem etwa, daß die Ketzertauffrage für Cyprian jeglichen dogmatischen Charakters entbehrte? Können dogmatische Controversen, Auseinandersetzungen über Materien, die ins Gebiet der Glaubenslehre einschlagen, nicht geführt werden salvo vinculo fidei? Machen wir es an einem Beispiel klar. Die berühmten Controversen de auxiliis bewegten sich doch auf einem Gebiete, das sicher nicht extra fidem, ‚außerhalb des Bereiches des Glaubens‘ lag; aber wurde durch dieselben etwa das ‚Band des Glaubens‘, welches die streitenden Parteien trotz allen Haders in Einheit zusammenschloss, gelöst? Wird nicht bis auf den heutigen Tag diese dogmatische Controverse fortgeführt unter Aufrechterhaltung des vinculum fidei? Dazu kommt noch, daß, wie schon dargelegt worden, es sich bei der Ketzertauffrage zunächst um eine praktische, disciplinäre Frage handelte, und daß es im eigenen Interesse des hl. Cyprian und seiner Gesinnungsgenossen lag, den Gegnern gegenüber den dogmatischen Charakter der Frage nicht allzusehr zu urgieren.

[1]) Ep. 71 n. 3 rechnet Cyprian die Ketzertauffrage zu den Gegenständen, quae ad Ecclesiae unitatem pertinent et *spei et fidei nostrae veritatem*. Mit Recht bemerkt Peters (aaO. S. 514) dazu: ‚Hieraus erhellt unzweideutig, daß nach Cyprian ein Dogma auf dem Spiele stand, ein Lehrsatz, von dem „die Einheit der Kirche, die Wahrheit unseres Glaubens und unserer Hoffnung“ abhängig erscheint‘. — Auf dem dritten cartagaischen Concil sagt das 47. Votum von den Gegnern Cyprians im Ketzertaufstreite: Me non movet, si aliquis *Ecclesiae fidem* et veritatem non vindicat, quando Apostolus dicat: ‚Quid enim, si exciderunt a fide quidam illorum? Numquid infidelitas eorum fidem Dei evacuavit?‘ Ep. 69 n. 10 bezeichnet Cyprian die Gegner der Wiederholung der Taufe an den Convertiten, wie wir bereits gehört haben, als ‚Verwüster des Glaubens und Verräther der Kirche innerhalb der Kirche selbst‘.

Und konnte der hl. Cyprian eine Frage als rein disciplinäre behandeln, bei welcher es sich um die von ihm geleugnete Gültigkeit der von Häretikern ertheilten Taufe handelte? Aber freilich, gerade dieses sucht H. — wie schon aus früher citierten Ausführungen hervorgeht — in Abrede zu stellen. Nach ihm war Cyprian der Ansicht, daß das Sacrament der Taufe auch außerhalb der Kirche *valide* gespendet werden könne, und für den Heiligen sei ‚deshalb die Wiederholung der Taufe nicht eine eigentliche Spendung des Sacramentes, sondern eine Erneuerung der äußeren Taufhandlung, also ein Gegenstand der Kirchenzucht‘ gewesen. ‚Der von den Ketzern Getaufte war zwar getauft . .; allein ihm fehlte gleichsam die legitime Bestätigung, und diese nachträgliche Legitimation sollte, nach Cyprians Ansicht die Kirche bei seiner Rückkehr vornehmen‘ (S. 731).

Diese Auffassung des cyprianischen Standpunktes im Ketzertaufstreit besitzt den Reiz der Originalität, aber sie ist auch nicht weniger ungegründet, als neu. Cyprian und seine Freunde erkennen in der Ketzertaufe gar nichts an, was gültig und für das Heil von irgendwelcher Bedeutung wäre[1]). Wenn H. sagt, für Cyprian wäre die ‚Wiederholung der Taufe (beim Uebertritt in die Kirche) nicht eigentliche Spendung des Sacramentes‘, sondern bloße ‚nachträgliche Legitimation‘ gewesen, so stellt er doch die factische Sachlage geradewegs auf den Kopf. Gerade umgekehrt liegt die Sache. Dem hl. Cyprian ist erst die bei dem Uebertritt zur Kirche empfangene Taufe eine wirkliche und eigentliche Taufe, die vorher bei den Häretikern empfangene gilt ihm einfach — nichts[2]).

---

[1]) Ep. 70 n. 3: Ita fit, ut cum *omnia* apud illos *inania* et falsa sint, *nihil* eorum, quod illi gesserint, probari a nobis debeat. *Quid* enim potest *ratum* et firmum esse apud Deum, quod illi faciunt, quos Dominus et hostes et adversarios suos dicit in Evangelio . . *Quaecunque* adversarii ejus et antichristi faciunt, *repudiare et rejicere et pro profanis habere debemus.* Ep. 75 (Firmilian.) n. 25: Manifestum est, nec baptisma nobis et haereticis commune esse posse, quibus *nihil* est *omnino* commune. *Conc. Carth.* III Sent. 69: Haeretici, qui *nihil* foris possunt consequi, quando ad Ecclesiam convertuntur, baptizentur. Cf. Sent. 77. [2]) Ep. 71 n. 1: Nos autem dicimus eos, qui inde (ab haeresi) veniunt, *non rebaptizari* apud nos, sed *baptizari*. *Neque enim accipiunt illic aliquid, ubi nihil est*, sed veniunt ad nos,

Aber, argumentiert H. (S. 730), Cyprian erkennt ‚klar und deutlich‘ die Gültigkeit der von Ketzern gespendeten Priesterweihe an, also ‚glaubt er natürlich dasselbe auch von dem Sacramente der Taufe‘. Ja, wenn Cyprian geglaubt hätte, daß das Sacrament der Priesterweihe valide auch außerhalb der Kirche gespendet werden könne! Das ist aber nicht der Fall. Eine solche Anerkennung widerspricht nicht nur dem allgemeinen Princip des Heiligen, daß es außerhalb der Kirche eine von Christus stammende Gewalt, eine Gnadenspendung nicht geben kann[1]), daß bei den Häretikern ‚alles eitel und falsch ist‘ (omnia inania et falsa[2]) — auf dem vom hl. Cyprian präsidierten und — nicht blos äußerlich — geleiteten dritten carthagischen Concil[3]) wurde das directe Gegentheil ausdrücklich ausgesprochen.

H. beruft sich auf das Synodalschreiben, welches Cyprian im Namen der zum Osterconcil 256 versammelten Bischöfe an Papst Stephan richtete. Wir setzen die fragliche Stelle (Ep. 72 n. 2) in extenso hieher: Addimus plane et adjungimus, frater carissime, consensu et auctoritate communi, ut etiam, si qui presbyteri aut diaconi *vel in Ecclesia Catholica* prius ordinati fuerint et postmodum perfidi ac rebelles contra Ecclesiam steterint, *vel apud haereticos* a pseudoepiscopis et antichristis contra Christi dispositionem profana ordinatione promoti sint et contra altare unum atque divinum sacrificia foris falsa ac sacrilega offerre conati sint, eos quoque hac conditione suscipi cum rever-

---

ut hic accipiant, ubi et gratia et veritas *omnis* est, quia et gratia et veritas *una* est. Cf. *Conc. Carthag.* III Sent. 72.

[1]) Cf. Ep. 73 n. 11: Haec (Ecclesia) est *una*, quae tenet et possidet *omnem* sponsi sui et domini potestatem. [2]) Ep. 70 n. 3 cf. l. c.: *Quaecunque* adversarii ejus (Domini) et antichristi faciunt, repudiare et rejicere et pro profanis habere debemus et eis, qui de errore et pravitate venientes agnoscunt unius Ecclesiae veram fidem, dare illis *per omnia divinae gratiae sacramenta* unitatis et fidei veritatem. — Auch die Feier der heiligen Eucharistie ist bei den Häretikern ungültig. Ep. 70 n. 2: (Constat) Eucharistiam fieri apud illos (haereticos) omnino non posse. Ebenso die Firmung. Cf. Ep. 72 n. 1 Ep. 73 n. 6. [3]) Im 4. Votum heißt es: Omnes schismaticos et haereticos, qui ad Ecclesiam conversi sunt, baptizavi, sed et eos, qui *ordinati videbantur, laicos recepi.*

tuntur, ut communicent laici et satis habeant, quod admittuntur ad pacem, qui hostes pacis exstiterint, nec debere eos revertentes eadem apud nos *ordinationis et honoris arma retinere*, quibus contra nos rebellaverint. Oportet enim sacerdotes et ministros, qui altari et sacrificiis deserviunt, integros et immaculatos esse. Diese Stelle bietet unserem verehrten Gegner das Fundament zu folgender Deduction: ‚Klar und deutlich ist hier die Gültigkeit, die Validität der von Ketzern gespendeten Priesterweihe ausgesprochen, und für die von Ketzern Geweihten nur die Enthaltung von den priesterlichen Functionen festgesetzt: nec debere eos revertentes . . arma *retinere*. Die Erlaubnis etwas beizubehalten (*re*tinere) kann nur unter der Voraussetzung gegeben werden, daß der Betreffende es schon besitzt. Also besaßen nach der Anschauung Cyprians und der übrigen Bischöfe die von Ketzern zu Priestern Geweihten wirklich die priesterlichen Waffen‘ (S. 730).

Wir gestatten uns gegen diese Argumentation erstlich zu bemerken, daß der Ausdruck: ‚nec debere eos revertentes . . arma *retinere*‘, wenn man ihn nicht besonders presst, noch keineswegs zu den weiten Schlussfolgerungen berechtigt, die H. daraus zieht. Setzen wir den Fall: In irgend einem Lande bricht eine Rebellion aus. Nach mancherlei Kämpfen gelingt es, die Revolutionsarmee zur Capitulation zu zwingen. Unter den Capitulationsbedingungen figuriert nun folgender Artikel: ‚Alle Glieder der capitulierenden Armee erhalten Indemnität, nur dürfen die Officiere ihre Chargen nicht beibehalten, sondern müssen als gemeine Soldaten in der Armee dienen‘. Wird man daraus, daß hier die Rede ist vom ‚Beibehalten‘ der Officierschargen, schließen dürfen, daß die bezüglichen von der Revolutionsregierung ausgestellten Officierspatente im bewussten Artikel als gültig anerkannt sind? Gewiss nicht. Machen wir die Application auf unseren Fall!

Doch wir brauchen uns gar nicht darum zu streiten, ob das *re*tinere das wirkliche tenere, den realen Vorbesitz einer Sache immer zur nothwendigen Voraussetzung hat. H. hat nicht beachtet, daß in unserem Citate nicht blos von solchen die Rede ist, die bei den Häretikern profana ordinatione geweiht worden, sondern auch von solchen, welche *in Ecclesia Catholica prius ordinati fuerint* et postmodum perfidi et rebelles contra

Ecclesiam steterint und auf welche auch ohne Voraussetzung der Gültigkeit der Ketzerpriesterweihe das nec debere eos revertentes eadem apud nos ordinationis et honoris arma *retinere*, quibus contra nos rebellaverint recht gut paßt. Ja, das quibus contra nos *rebellaverint* im Zusammenhalt mit dem obigen qui in Ecclesia Catholica prius ordinati fuerint et postmodum perfidi ac *rebelles* contra Ecclesiam steterint zeigt, daß Cyprian gerade diese Gattung von Convertiten im Auge hatte. Es ist also unrichtig, daß Cyprian die Validität der außer der Kirche gespendeten Priesterweihe anerkannt hat und somit fällt auch die Schlußfolgerung auf die von Cyprian anerkannte Validität der Ketzertaufe.

H. sucht für seine Interpretation der cyprianischen Lehre von der Ketzertaufe Anhalt und Stütze in der Ausdrucksweise des hl. Cyprian. Der Heilige betone, daß nur die Taufe in der katholischen Kirche eine legitime Taufe, die Ketzertaufe aber ein lavacrum *profanum*, eine aqua adultera sei, er bezeichne die Priesterweihe der Ketzer als eine ordinatio profana, überhaupt die Sacramentenspendung außerhalb der Kirche als „unerlaubt". Dadurch sei der Fragepunkt von Cyprian genau dahin bestimmt, daß es sich im Ketzertaufstreite um die Gesetzmäßigkeit und Erlaubtheit, nicht um die Gültigkeit der außerkirchlichen Taufe handelte (S. 731). Unser scharfsinniger Gegner hat dabei nur den einen Umstand außer Acht gelassen, daß es für den Heiligen in unserer Frage einen realen Unterschied zwischen ratum und illicitum, zwischen legitimer und gültiger Sacramentspendung überhaupt nicht gibt[1]) und auch nicht geben kann, da er jede Gewalt zur Ausspendung der Sacramente von der Rechtmäßigkeit und Legitimität des Ausspenders abhängig macht[2]). Der legitimus baptismus ist ihm

---

[1]) Darauf macht auch Schwane (Controversia etc. p. 17) aufmerksam: Afri in eo errabant, quod licitam administrationem a valida non distinguerent. [2]) Ep. 73 n. 1: Foris positi et extra Ecclesiam constituti vindicant sibi rem *nec sui juris nec potestatis*. Quod nos *nec ratum* possumus *nec legitimum* computare, quando hoc apud eos constet *inlicitum*. Ep. 69 n. 8: Frustra contendunt baptizari et sanctificari illic (apud schismaticos) aliquem salutari baptismo posse, *ubi constet baptizantem baptizandi licentiam non habere*. L. c. n. 10: Quomodo tales justificare et sanctificare possunt, qui hostes sacerdotum *aliena et inlicita et nullo sibi jure concessa usurpare* conantur. Vgl. auch das Citat aus Ep. 66 oben S. 81 Note 4.

zugleich der *unicus* et *verus* baptismus, außer der gesetzmäßigen, der kirchlichen Taufe gibt es keine andere[1]).

H. macht darauf aufmerksam, daß Cyprian (Ep. 71 n. 3) sich auf den bekannten, im Galaterbrief erwähnten Streit des hl. Paulus mit Petrus und auf die Nachgiebigkeit des letzteren gegenüber den begründeten Einreden des ersteren beruft, damit andeutend, ‚daß, wie damals Petrus nachgegeben habe, so auch jetzt Stephan dies thun solle‘, und bemerkt dazu: ‚Jene Meinungsverschiedenheit zwischen den Apostelfürsten betraf aber einen Gegenstand der Kirchenzucht nicht des Glaubens‘ (S. 732).

Wir müssen es bestreiten, daß der Gegenstand des bekannten Apostelstreites rein disciplinärer Natur war. Paulus wirft vielmehr dem ‚Kephas‘ vor, daß er ‚nicht geraden Wegs einherging nach der Wahrheit des Evangeliums‘ (Gal. 2, 14), daß er durch seine persönliche Haltung, durch seine Praxis die richtige Anschauung vom Gesetze, die ‚Wahrheit des Evangeliums‘ verleugnet habe. Aehnlich liegt die Sache nach dem hl. Cyprian

---

[1]) Ep. 69 n. 1: Consuluisti . ., an inter ceteros haereticos eos quoque, qui a Novatiano veniunt, post profanum ejus lavacrum baptizari et sanctificari in Ecclesia Catholica *legitimo* et *vero* et *unico* Ecclesiae baptismo oporteat. De qua re . . dicimus haereticos et schismaticos *nihil* habere *potestatis* et *juris*. Cf. Ep. 73 n. 21. Ep. 74 n. 12. — Wie die Gegner Cyprians aus der Einheit der Taufe gegen den rebaptismus der afrikanischen Bischöfe argumentierten, so umgekehrt Cyprian gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe. Cf. 71 n. 1: Nescio qua praesumptione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos, qui apud haereticos tincti sunt, baptizari non oportere, eo quod *dicant unum baptismum esse:* quod *unum* scilicet *in Ecclesia Catholica* est, quia Ecclesia una est et *esse baptisma praeter Ecclesiam non potest.* L. c. n. 3: Foris constitutus . . nec baptizare venientem potest, quando et baptisma *unum* sit et Spiritus Sanctus *unus* et *una* Ecclesia a Christo Domino nostro super Petrum origine unitatis et ratione fundata. Ep. 74 n. 4: Nam si idcirco apud haereticos Ecclesia non est, quia *una* est et dividi non potest, et si ideo illic Sanctus Spiritus non est, quia *unus* est et esse apud profanos et extrarios non potest: utique et baptisma, quod in eadem unitate consistit, esse apud haereticos non potest, quia separari neque ab Ecclesia neque a Sancto Spiritu potest. Ep. 71 n. 1: Cum duo baptismata esse non possint, si haeretici vere baptizant, *ipsi* habent baptisma. *Conc. Carthag.* III Sent. 22: Cum baptismata duo esse non possint, qui haereticis baptismum concedit, *sibi tollit.* Cf. Sent. 2 21 34 36.

mit der Ketzertaufe. Nach ihm steht auch nur seine Praxis im Einklang mit der ‚Wahrheit des Evangeliums'.

Wenn H. es bemerkenswert findet, daß Cyprian an gleicher Stelle ‚zur Annahme nützlicher und ersprießlicher Vorschläge mahnt', was darauf hindeute, daß ‚seiner Ansicht nach keine Glaubensfrage auf dem Spiele gestanden', denn sonst ‚würde er sich gewiss nicht damit begnügt haben, deren Annahme blos „nützlich und ersprießlich" zu nennen' (S. 732) — so gestatten wir uns ergänzend beizufügen, daß Cyprian aaO. in der That seine Rathschläge nicht blos ‚nützlich und ersprießlich' nennt, sondern sie auch als ‚wahr und gesetzmäßig' kennzeichnet[1]).

Und wenn H. mit Berufung auf Ep. 71 n. 3[2]) und Ep. 73 n. 13[3]) meint, ‚Cyprian würde die Entscheidung einer Glaubensfrage nie abhängig gemacht haben von bloßen Vernunftgründen[4]) im Gegensatz zur Beweiskraft der Tradition' (S. 732), so ist dem entgegenzuhalten, daß es sich bezüglich der gegnerischen Praxis der Nichtwiedertaufe der Convertiten aus der Häresie für Cyprian nicht um eine consuetudo *universalis*, um eine wahrhaft göttliche und kirchliche Tradition, sondern nur um eine consuetudo *particularis*[5]), und darum nur um eine traditio humana[6]) handelt,

---

[1]) Ep. 71 n. 3: Ut non pertinaciter nostra amemus, sed quae aliquando a fratribus et collegis nostris *utiliter* et *salubriter* suggeruntur, si sint *vera* et legitima, ista potius nostra ducamus. [2]) Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum. [3]) Frustra quidam, qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt, quasi consuetudo sit major veritate. [4]) Unter ‚Vernunftgründen' sind hier natürlich nicht Gründe der rein natürlichen Vernunft, sondern der durch die christliche Offenbarung erleuchteten Vernunft zu verstehen. Vgl. Peters aaO. S. 528 f. [5]) Ep. 73 n. 3: *Apud nos* non nova aut repentina res est, ut baptizandos censeamus eos, qui ab haereticis ad Ecclesiam veniunt. Ep. 74 n. 9: Nec consuetudo, quae *apud quosdam* irrepserat, impedire debet, quominus veritas praevaleat et vincat. L. c. n. 10: Si ad *divinae traditionis* caput et originem revertamur, cessat *error humanus* . . Si *in aliquo* nutaverit et vacillaverit veritas, et ad originem dominicam et evangelicam atque apostolicam traditionem revertamur. Ep. 75 (Firmilian.) n. 19: Nos veritati et consuetudinem jungimus et *consuetudini Romanorum consuetudinem*, sed veritatis opponimus, *ab initio* hoc tenentes, quod a Christo et ab apostolis traditum est. [6]) Cf. Ep. 74 n. 3, Ep. 75 (Firmilian.) n. 6.

die als Instanz in rebus fidei et morum nur relative Bedeutung hat.

H. legt (S. 732) Gewicht darauf, daß Firmilian[1]) die verschiedene Praxis betreffs der von den Häretikern Getauften in Parallele setzt mit der Verschiedenheit inbezug auf die Osterfeier und andere rituelle Vorschriften. Dem gegenüber gestehen wir ja gerne zu, daß es sich zunächst auch im Ketzertaufstreit um ‚rituelle Vorschriften‘ handelte, und daß auch das Decret Papst Stephans eine solche ‚rituelle Vorschrift‘ war: Nil innovetur, nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in pœnitentiam'. Aber daraus folgt nicht, daß Firmilian die Sache für rein disciplinär, für eine bloße ‚rituelle Vorschrift‘ hielt, in welche die Dogmatik nicht hineinspielt, sondern er erklärt wiederholt seine und seiner Gesinnungsgenossen Uebung für die allein richtige, der Wahrheit des Evangeliums entsprechende: Nos *veritati* et consuetudinem jungimus et consuetudini Romanorum consuetudinem, sed *veritatis* opponimus[2]). Bei blos ‚rituellen Vorschriften‘ ist die ‚Wahrheit‘ nicht blos auf der einen Seite.

Nach unserem hochgeschätzten Gegner (S. 732 f.) ‚scheint allem, was Cyprian sagt, als Kerngedanke zugrunde zu liegen der Unterschied zwischen dem Charakter, welchen das Sacrament der Taufe verleiht, und der durch sie bewirkten Gnade[3]). Ersterer

---

[1]) Ep. 75 n. 6. [2]) L. c. — Ep. 74 n. 1 redet Cyprian von einem Error des P. Stephanus. (So auch Firmilian Ep. 75 n. 16). Ep. 73 n 23: Non tamen, quia aliquando *erratum* est, ideo semper *errandum* est. Ep. 74 n. 9: Consuetudo *sine veritate* vetustas *erroris* est. Propter quod *relicto errore sequamur veritatem.* L. c. n. 8 nennt Cyprian seine Partei sacerdotes Dei *veritatem Christi* et Ecclesiae unitatem tuentes. Auf dem dritten carthagischen Concil (Sent. 38) werden die Vertheidiger der gegnerischen Praxis praevaricatores *veritatis* genannt. Cf. Sent. 28 47. Ebenso von Cyprian Ep. 73 n. 11: Cur praevaricatores *veritatis*, cur proditores unitatis existimus? [3]) S. 727 motiviert H. seine Untersuchungen über die Ansicht Cyprians von der Ketzertaufe gerade damit, daß ‚in der Auffassung Cyprians die erste patristische Andeutung vom Unterschied zwischen Tauf-Gnade und Tauf-Charakter, also ein Stück Dogmengeschichte sich findet', während Peters (aaO. S. 526) dem hl. Cyprian umgekehrt das zum Vorwurf macht, daß er auf den durch die Taufe eingeprägten Charakter, bezw. auf dessen Unauslöschbarkeit ‚nirgends geachtet“, und deshalb ‚auch keine klare Einsicht in die Frage gewinnen konnte'.

wurde auch durch die Taufe der Ketzer gegeben, letztere konnte nur durch die Wiederholung der Taufhandlung innerhalb der Kirche erlangt werden. Auf erstere legte der Heilige, dem es vor allem auf geistige, innere Lebensgemeinschaft mit Christus ankam, fast gar kein, auf letztere alles Gewicht, und deshalb die starken Ausdrücke, womit er an vielen Stellen die Ketzertaufe einfach als nichtig bezeichnet'.

Wir erlauben uns, diesen angeblichen ‚Kerngedanken' Cyprians als durchaus unfundiert in den Acten des Ketzertaufstreites von der Hand zu weisen. Nach dem hl. Cyprian gab die Ketzertaufe einfach gar nichts Uebernatürliches[1]).

H. führt (S. 733 f.) mehrere Stellen[2]) an, wo von der Abwaschung, Reinigung, Heiligung und Erneuerung der Seele als ausschließlicher Wirkung der katholischen Taufe die Rede ist. Aber wir sind sehr überrascht durch den Schluſs, den H. daraus zieht, ‚daß Cyprian in seiner Bekämpfung der Ketzertaufe nur betonte, die außerhalb der Kirche gespendete Taufe verleihe nicht die heiligmachende Gnade', und daß darum noch Raum bleibt für die Annahme, Cyprian belasse den Taufcharakter als Wirkung der Ketzertaufe.

Wir erlauben uns die Frage: Ist nicht auch der Taufcharakter eine Gnade, und ist es nicht Lehre des hl. Cyprian, daß alle Gnade ausschließlich in der katholischen Kirche zu suchen und zu finden sei[3])? Stellt er die Taufe der Häretiker nicht in Parallele zur Johannestaufe, die gleichfalls sacramentale Bedeutung und Wirkung nicht hatte[4]), wie anderseits Firmilian

---

[1]) Ep. 71 n. 1: Neque enim accipiunt illic *aliquid*, ubi *nihil* est. *Concil. Carthag.* III Sent. 33: Manifestum est nec haereticos nec schismaticos *aliquid coeleste* posse suscipere, qui a peccatoribus hominibus ab Ecclesia extraneis audeant accipere. Ep. 75 (Firmilian.) n. 22: Quicunque ab illis tincti ad nos veniunt, tanquam alieni et *nihil consecuti unico* et vero Ecclesiae Catholicae baptismo apud nos baptizentur. [2]) Ep. 71 n. 1, Ep. 74 n. 5, Ep. 73 n. 1 et 3. [3]) Ep. 71 n. 1: Neque enim accipiunt illic aliquid, ubi nihil est, sed veniunt ad nos, ut hic accipiant, ubi et gratia et veritas *omnis* est, quia et gratia et veritas *una* est. L. c. n. 3: Sciamus . . nec posse adversarios Christi *quicquam* sibi circa ejus gratiam vindicare. [4]) Ep. 73 n. 24: Nec recusabunt baptizari apud nos haeretici legitimo et vero Ecclesiae baptismo, quando ex nobis didicerint baptizatos quoque a Paulo eos, qui jam baptismo Johannis baptizati fuissent, sicut legimus

sie als lavacrum *carnale tantum* der blos körperlichen Taufe der Juden an die Seite stellt[1]) und die von der Häresie Zurückgekehrten, aber ohne Wiederholung der Taufe in die Kirche Aufgenommenen und so Gestorbenen den Katechumenen gleichachtet, welche vor Erlangung der Taufe dahingeschieden[2])?

Und noch eine weitere Erwägung! Worin liegt denn die Begründung und (relative) Berechtigung der Thesis, daß die Ketzertaufe wohl den Tauscharakter mittheilt, nicht aber die heiligmachende Gnade? Doch wohl nur darin, daß wenigstens beim erwachsenen Empfänger der Ketzertaufe regulariter wegen des Bekenntnisses zur Häresie die bona fides und darum die Disposition zum Empfange der heiligmachenden Gnade nicht vorhanden ist[3]). Wo diese Disposition, die bona fides beim Empfänger nicht fehlt, da ertheilt die von einem Häretiker gespendete Taufe nicht blos den Charakter, sondern auch die heiligmachende Gnade, die Taufe wird nicht blos valide, sondern auch utiliter empfangen[4]). Der Grund also, warum man sagen kann, daß die Ketzertaufe zum ewigen Leben nichts nützt, daß sie (wenigstens in der Regel) nicht die heiligmachende Gnade mittheilt, liegt ausschließlich im Empfänger, nicht im Ausspender. Nun beachte man aber, daß der hl. Cyprian die Unwirksamkeit der Ketzertaufe meisten-

in Actis Apostolorum. Cf. Ep. 75 (Firmilian.) n. 8: Quale est autem, ut cum Paulum post Johannis baptisma iterato discipulos suos baptizasse videamus, nos eos, qui ab haeresi ad Ecclesiam veniunt, post illicitam et profanam eorum tinctionem baptizare dubitemus?

[1]) Ep. 75 n. 13: Interrogandi sunt a nobis, qui haereticos defendunt, utrum carnale sit eorum baptisma an spiritale. Si enim carnale est, *nihil differunt a Judaeorum baptismo,* quo sic illi utuntur, *ut eo tamquam communi et vulgari lavacro tantum sordes abluantur.* Si autem spiritale est, quomodo apud illos esse baptisma spiritale potest, apud quos Sanctus Spiritus non est? Ac per hoc aqua, qua tinguntur, *lavacrum est illis carnale tantum, non baptismi sacramentum.* [2]) Ep. 75 n. 21. Vgl. oben S. 89 Note 1. [3]) Cf. *Augustin.* De baptismo l. 3 c. 10 n. 13: Qui apud haereticos vel in aliquo schismate extra communionem Ecclesiae baptizatur, non ei prodesse, in quantum haereticorum et schismaticorum perversitati consentit. [4]) Cf. *Augustin.* l. c. l. 7 c. 52 n. 100: Neque ab eis (haereticis) utiliter baptisma accipitur, nisi forte accipiendi necessitas urgeat et accipientis animus ab unitatis vinculo non recedat.

falls nicht zurückführt auf die mangelnde Disposition des Empfängers, sondern vielmehr auf die *mangelnde Berechtigung und Gewalt des Ausspenders*[1]. Schon diese eine Thatsache wirft die ganze Hoensbroech'sche Hypothese über den Haufen.

Und ist fernerhin diese ganze Distinction zwischen der heilsamen und nützlichen, weil die heiligmachende Gnade mittheilenden, und der nicht heilwirkenden, blos den Taufcharakter verleihenden Taufe nicht dem Gedankengang Cyprians überhaupt fremd und weit abseits liegend[2]? Argumentiert derselbe nicht gerade in umgekehrter Richtung Ep. 73 n. 12: *Si baptizari quis apud haereticos potuit, utique et remissam peccatorum consequi potuit.* Si peccatorum remissam consecutus est, sanctificatus est: si sanctificatus est, templum Dei factus est: si templum Dei factus est, quaero, cujus Dei? Si Creatoris, non potuit, qui in eum non credidit. Si Christi, nec hujus fieri potest templum, qui negat Deum Christum. Si Spiritus Sancti, cum tres unum sint, quomodo Spiritus Sanctus placatus esse ei potest, qui aut Filii aut Patris inimicus est?[3].

Und endlich, wenn nach dem heiligen Lehrer die Ketzertaufe wenigstens den Taufcharakter verleiht, wie kann er sich des Vorwurfs erwehren, welchen seine Gegner gegen ihn schleuderten, des Vorwurfs der *Wiedertäuferei*[4]? Wie kann, hat H. Recht, Cyprian behaupten, die bei der Conversion von in der Häresie Getauften ertheilte Taufe sei *die erste, und nicht die zweite* — damit den schweren, ihm gemachten Vorwurf ablehnend[5]?

[1] Vgl. oben S. 82 Note 1 und 2. — Ep. 75 (Firmilian.) n. 9: Cum haec *tunc* utique *proficiant*, quando et *qui baptizat, habet Spiritum Sanctum*, et baptisma quoque ipsum non sit sine Spiritu constitutum. [2] *Peters* (aaO. S. 524 ff.) sieht einen Fundamentalirrthum des heiligen Lehrers eben in dessen ‚falscher Voraussetzung, daß Taufhandlung und Gnadenwirkung stets mit einander verbunden seien'. [3] Cf. Ep. 74 n. 6: Baptisma enim esse, in quo homo vetus moritur et novus nascitur, manifestat et probat Apostolus dicens: ‚Servavit nos per lavacrum regenerationis'. Si autem in lavacro, id est, in baptismo est generatio, quomodo generare filios Deo haeresis per Christum potest, quae Christi sponsa non est? Cf. Ep. 75 (Firmilian.) n. 12. [4] *Conc. Carthag.* III Sent. 35: Sine causa quidam falso et invidioso verbo impugnant veritatem, *ut rebaptizare nos dicant*, quando Ecclesia haereticos *non rebaptizet, sed baptizet*. [5] Ep. 71 n. 1: Nos

Derartigen Einreden zu begegnen, begnügt sich nun H. nicht mit dem Hinweis auf gewisse Unklarheiten und einzelne irrige Ansichten, die auch sonst uns bei den Vätern begegnen, sondern er macht auch geltend (S. 733), es ‚zwinge nichts zur Annahme, Cyprian habe wirklich geglaubt, durch Wiederholung der Taufhandlung werde die Gnade verliehen. Diese Gnade erhielt der Zurückkehrende durch die reumüthige Gesinnung, mit welcher er in die Kirche eintrat, und das Sacrament der Buße. Die Wiederholung der Taufhandlung ist somit für Cyprian nichts weiter gewesen, als die öffentliche und feierliche Besiegelung der erfolgten Aufnahme in die Kirchengemeinschaft'.

Wirklich nichts weiter? Also der ganze, theilweise mit so großer Erregung geführte Streit drehte sich um eine äußerliche Ceremonie, mit welcher die Convertiten in die Kirche aufgenommen wurden, die von Cyprian geforderte Taufe der aus der Häresie Uebertretenden ist etwa auf die gleiche Stufe zu stellen mit der Nachholung der Taufceremonien, die auch jetzt noch bei den Nothgetauften vorgenommen wird? Ep. 73 n. 2[2]) sagt uns Cyprian, daß die Novatianer, welche die zu ihnen aus der katholischen Kirche Uebertretenden nochmals tauften, dasselbe thaten, wie er und seine gleichgesinnten Collegen, welche die Convertiten aus der Häresie nochmals tauften. Nun, fragen wir, war für die Novatianer die Wiederholung der Taufhandlung auch nichts weiter als eine Aufnahmsceremonie, eine ‚öffentliche und feierliche Besiegelung der erfolgten Aufnahme in ihre Gemeinschaft? Oder

---

autem dicimus eos, qui inde (ab haeresi) veniunt, *non rebaptizari* apud nos, sed *baptizari. Neque enim accipiunt illic aliquid,* ubi nihil est.

[1]) Nec nos movet . . Novatianenses rebaptizare eos, quos a nobis sollicitant . . Nam Novatianus simiarummore . . vult Ecclesiae Catholicae auctoritatem sibi et veritatem vindicare . . Sciens etenim *unum* esse baptisma, hoc *unum sibi vindicat,* ut apud se esse Ecclesiam dicat et nos haereticos faciat . . *Quale est autem, ut, quia hoc Novatianus facere audet, nos putamus non esse faciendum?* Quid ergo? Quia et honorem cathedrae sacerdotalis Novatianus usurpat, num idcirco nos cathedrae renuntiare debemus? . . Vanum prorsus et stultum est, ut, quia Novatianus extra Ecclesiam vindicat sibi veritatis imaginem, relinquat Ecclesia veritatem.

haben am Ende auch die Novatianer die Ertheilung der Gnade nicht auf die wiederholte Taufhandlung, sondern auf die ‚reumüthige Gesinnung‘ des Uebertretenden und auf das ‚Sacrament der Buße‘ zurückgeführt? Und sagt Cyprian nicht ausdrücklich, daß den zurückkehrenden Häretikern (weil noch ungetauft) nur durch die Taufe, nicht durch die Buße, die Sünden nachgelassen werden können[1])?

Und gesetzt auch, die Sache läge wirklich so, wie sie sich H. zurechtgelegt, wenn wirklich nach dem hl. Cyprian dem aus der Häresie Zurückkehrenden die Gnade und Sündennachlassung nicht durch die Taufhandlung ertheilt werden, sondern durch die reumüthige Gesinnung des Convertiten und durch das Bußsacrament, dann wird uns der große Bischof von Carthago und der ganze Ketzertaufstreit erst recht zum unlösbaren Räthsel. Wir begreifen dann insbesondere die Leidenschaftlichkeit nicht, mit welcher Cyprian gegen das Stephansche Decret, ut tantum manus illis imponatur *ad poenitentiam*, opponiert, wir begreifen — trotz des Verweises seitens unseres Gegners auf die ‚Parallele‘ des Osterstreites — den ganzen Streit nicht, bei dem es sich für unseren Heiligen um den wahren Begriff von der Kirche, um die Ehre und Einheit derselben, um den tenor fidei, um die ‚Bewahrung der Gebote Christi‘ und um die ‚unversehrte Heiligkeit seiner Braut‘[2]) handelt, in welchem Cyprian und Genossen ihren Gegnern ‚Verrath des Glaubens und der Wahrheit‘[3]), ‚Verkehrung des Glaubens und Verrath an der Kirche‘[4]) vorwerfen.

---

[1]) Ep. 73 n. 19: Qui talibus ad Ecclesiam venientibus sine baptismo communicandum existimant, non putant se alienis, immo *aeternis* peccatis communicare, admittentes sine baptismo eos, qui *non nisi in baptismo* possint blasphemiarum suarum peccata deponere?
[2]) Ep. 74 n. 9: Quod si est apud nos . . Dei timor, si tenor praevalet fidei, si custodimus Christi praecepta, si incorruptam atque inviolatam sponsae ejus sanctitatem tuemur . . fideles Dei milites, qui Deo fide et religione sincera militamus, commissa nobis divinitus castra fideli virtute servemus. [3]) Ep. 74 n. 8: Dum fides, dum veritas proditur. [4]) Ep. 69 n. 10 nennt Cyprian, wie wir schon gesehen, seine Gegner praevaricatores fidei atque Ecclesiae proditores, welche intus in Ecclesia contra Ecclesiam stehen. — Mit bitterstem Sarkasmus schreibt Cyprian Ep. 74 n. 8: Manus demus in captivitatem, *tradamus diabolo ordinationem Evangelii, dispositionem Christi*, majestatem Dei, divinae militiae arma solvantur, castrorum caelestium signa de-

und der trotz alles Lärmens und heftigsten Kampfgetöses im letzten Grunde doch nur ein Streit war um — eine Aufnahmsceremonie! Wer das wohl zu glauben und zu fassen vermag?

Wir unterdrücken weitere kritische Bemerkungen über Punkte von geringerer Bedeutung. Das Gesagte mag genügen zum Erweise, daß der hochbegabte, vom Schreiber dieses hochgeschätzte Verfasser des besprochenen Artikels in der Interpretation der cyprianischen Anschauungen über die Ketzertaufe auf ganz falsche Bahnen gerathen ist.

---

dantur, *succumbat et cedat Ecclesia haereticis,* lux tenebris, fides perfidiae, spes desperationi, ratio errori, immortalitas morti, caritas odio, veritas mendacio, *Christus antichristo.* — Cf. *Conc. Carthag.* III Sent. 61: Qui haereticis Ecclesiae baptismum concedit, quid aliud quam *sponsae Christi Judas* exstitit?

Recensionen.

Die Psalmen. Nach dem Urtexte übersetzt und erklärt von P. Friedrich Raffl O. S. Fr. Mit Approbation des hochw. Hrn Erzbischofs von Freiburg und des Ordensgenerals. III. Bd. Ps. 107 bis 150. Freiburg, Herder, 1892. VI u. 304 S. 8°.

Unter den hl. Schriften des Alten Testamentes ist das Buch der Psalmen katholischerseits in neuerer Zeit vielfach erklärt worden, zumeist unter Rücksicht auf Liturgie und Ascese; dagegen hat man der Textkritik weniger Beachtung geschenkt. Diese Lücke sucht nun der vorliegende Psalmencommentar auszufüllen. P. Fr. Raffl, Lector für das alttestamentliche Bibelstudium an der theologischen Hauslehranstalt der nordtirolischen Franciscaner, ein auf dem Gebiete der Exegese und der orientalischen Sprachen gewandter Gelehrter, hat bei seinem Commentar außer dem hebräischen Texte die alten Versionen, namentlich die altkoptische Uebersetzung, die für die Textkritik nicht zu unterschätzen ist, berücksichtigt. Das Werk ist auf drei Bände berechnet; der Autor hat jedoch den dritten Band (Ps. 107—150) zuerst ediert, weil eben diese Psalmen zuerst fertig gestellt wurden; doch liegt für die übrigen zwei Bände das ganze Material vor, so daß sie in einigen Jahren erscheinen werden.

Was die Anlage des Commentars betrifft, so gibt der Autor zunächst eine genaue deutsche Uebersetzung nach dem hebräischen Originaltexte mit Berücksichtigung der Vulgata, der LXX und des koptischen Textes. Bei der Uebersetzung wurde das hebräische Metrum so viel als möglich gewahrt. Wo zwischen dem hebräischen

Texte und der LXX größere Variationen bestehen, wurde nach dem neuhergestellten hebräischen Texte unter möglichster Anlehnung an den Vulgatatext eine lateinische Version beigegeben, die aber nicht den Zweck hat, die Vulgata zu verbessern, sondern einfach den Unterschied ersichtlich zu machen. Manchesmal bedurfte der Vulgatatext keiner Veränderung; dann wurde mit gehöriger stichischer Eintheilung der Einklang derselben mit dem hebräischen Texte hergestellt.

Raffl bricht für die Metrik der Psalmen, wie sie durch Prof. Bickell aufgestellt wurde, eine Lanze. Sein Streben gieng dahin, mit Hilfe der Metrik des griechischen Textes, der durch das Koptische an manchen Stellen berichtigt worden ist, so viel als möglich auf den ursprünglichen hebräischen Text zurückzukommen. Da die koptische Version vorhexaplarisch ist, so erscheint sie frei von Fehlern, die in den hexaplarischen Text eingedrungen sind. Die von Bickell am hebräischen Texte vorgenommenen Aenderungen findet Raffl durch die Lucianische Textrecension der LXX und namentlich durch den koptischen Text auffallend bestätigt. Selbst die Veränderungen, welche neuerdings Prof. Bickell im Buche Job vorgenommen hat, stimmen fast ganz mit dem koptischen Texte der Ausgabe von Ciasca überein und zwar so, daß die Stichenanzahl, die Bickell ausgelassen hat, mit dieser Ausgabe von Ciasca genau harmoniert. Für die zwei folgenden Bände wird der koptische Text nach der Ausgabe von Lagarde mit steter Berücksichtigung der Fragmenta copto-sahidica von Ciasca verwertet werden. In textkritischer Hinsicht liefert mithin der vorliegende Commentar viel Neues und gerade darin erkennen wir den besonderen Wert desselben.

Was die Erklärung betrifft, so gliedert sich dieselbe in eine allgemeine und specielle zu einem jeden Psalme; in ersterer sucht der Autor den Inhalt und den Zusammenhang der einzelnen Theile genau zu ermitteln; in der speciellen Erklärung der einzelnen Versikel wird mit Hilfe der kritischen Bemerkungen der Sinn klargestellt, so daß ein gründliches Verständnis der Psalmen dem Leser geboten wird. Die neuesten sowohl katholischen als protestantischen Commentare sind hiebei berücksichtigt worden. Zum besseren Verständnis der Hallel-Psalmen (113—118) führt der Autor das Pascharitual und die daraus entstandene älteste Liturgie (S. 52 ff.) an, wobei er der von Bickell über die urchristliche Liturgie aufgestellten Ansicht entschieden das Wort redet.

Wir können demnach den vorliegenden Commentar nur bestens empfehlen und der Freude Ausdruck geben, daß in der

nordtirolischen Franciscanerprovinz, aus welcher bereits tüchtige Männer hervorgegangen sind, die theologische Wissenschaft und Literatur ein Asyl für ihre Pflege und Ausbildung gefunden hat.

Wien. Dr. Zschokke.

Dr. **Conrad Martin, Bischof von Paderborn.** Ein biographischer Versuch von Dr. Christian Stamm, Geheimsecretair des Verstorbenen und Domcapitular. Mit Portrait. VIII + 556 S. — **Urkundensammlung** zur Biographie des Dr. Conrad Martin, Bischofs von Paderborn. Von demselben. Paderborn, Junfermann, 1892 VIII + 445 S. 8°.

‚Der römisch-katholischen Kirche gehörte meine Jugend und mein Mannesalter; ihr wird auch mein Greisenalter gehören, so lange mir Gott das Leben fristen wird. Alles werde ich für sie opfern und, wenn es sein sollte, auch meinen letzten Blutstropfen'. Diese Worte richtete Bischof Conrad im September 1874 an den Oberpräsidenten der Provinz Westfalen, Wirklichen geheimen Rath Herrn von Kühlwetter, als dieser an den Kirchenfürsten das Ansinnen stellte, sein Amt niederzulegen (2, 286 ff.). Dieselben Worte sind zugleich der kürzeste und bezeichnendste Ausdruck für das Sinnen und Trachten des edel angelegten Geistes, für die segensvolle Wirksamkeit des heroischen Bekenners, welcher eines der ersten Opfer des Culturkampfes geworden ist und in einer der trübsten Perioden deutscher Geschichte für alle Zukunft als ein hell strahlendes Gestirn leuchten wird.

Geboren am 18. Mai 1812 zu Geismar im Süden des Eichsfeldes erhielt Conrad Martin den ersten wissenschaftlichen Unterricht von seinem älteren geistlichen Bruder Bernhard. Im Jahre 1824 bezog er das Gymnasium zu Heiligenstadt, das der fleißige, mit schneller Auffassungsgabe ausgestattete Jüngling nach einer glänzenden Maturitätsprüfung im Herbst 1830 verließ. Conrad Martin war ein guter Sohn seiner Eltern; namentlich an seiner vortrefflichen Mutter hieng er mit zärtlicher Liebe. Aber schon ‚früh hatte eine andere Leidenschaft des Jünglings, ja des Knaben ganze Seele erfasst, die Liebe zur Kirche, die ihm alle höhere Liebe und Begeisterung für Natur, Kunst, Wissenschaft, Eltern, Freundschaft und Vaterland in sich vereinigte' (1, 10).

Jetzt nach Beendigung der Vorstudien war der lange gehegte Plan zum Entschluss gereift: Martin begann das Studium

der Theologie. Die Universität München zählte damals unter ihren Lehrern die berühmtesten wissenschaftlichen Namen. Der strebsame Student brachte hier zwei Jahre zu. Er hat später die Münchener Katheder-Koryphäen aus jenen Tagen mit einigen kräftigen, naturgetreuen Strichen gezeichnet, darunter Schelling, Oken, Thiersch, Schubert, Baader. Doch alle diese traten weit zurück hinter Görres, welcher durch sein ganzes persönliches Erscheinen, durch seine großartige Behandlung der Geschichte und durch sein erhebendes Beispiel auch auf Martin einen überwältigenden Eindruck machte. ‚Unvergleichlich rührend war es', schreibt dieser, ‚Görres allsonntäglich in solcher Andacht, Demuth und Frömmigkeit bei der Feier des öffentlichen Gottesdienstes zu sehen'.

Auf Veranlassung des kindlich gläubigen, durch tiefe und umfassende Gelehrsamkeit hervorragenden Allioli, Professors der Exegese, lenkte Martin von München seine Schritte nach Halle. Den Gewinn, welchen er aus dem akademischen Verkehr mit den gefeierten Größen dieser Hochschule gezogen hat, schildert er selbst: ‚Ich lernte hier die protestantische Wissenschaft so recht wie an ihrer Quelle kennen, besonders die protestantisch-theologische. Die protestantisch-theologische Facultät in Halle, worin auch die beiden protestantischen Hauptrichtungen, die rationalistisch-ungläubige und pietistisch-gläubige, wenn auch etwas ungleich vertreten waren, galt damals als eine Art von Leuchtthurm und hatte unter allen protestantisch-theologischen Facultäten Deutschlands, selbst die zu Berlin nicht ausgenommen, die meiste Anziehungskraft .. Die Gelegenheit, mir über den Geist der protestantischen Wissenschaft, namentlich der protestantischen Exegese, eine genügende Kenntnis zu verschaffen, glaube ich denn auch redlich benutzt zu haben, so daß ich durch jahrelanges Studium der protestantisch-theologischen Literatur in den Geist derselben nicht so weit eingeweiht worden wäre, als es hier durch unmittelbares Hören und Sehen in einem Semester geschah. Diese gewonnene Erkenntnis konnte aber andererseits für mich nicht unfruchtbar sein; sie hatte vielmehr zur Folge, daß ich in meinem späteren Studium der Exegese, die doch die protestantischen Theologen so gerne als ihre besondere Domäne ansehen, bei keinem protestantischen Gelehrten mehr Belehrung suchte'. Danach folgen in der Darstellung Martins einige Portraits, von Gesenius, der ‚häufig genug die peinlichste Langeweile weckte, durch seine schalen, mitunter gotteslästerlichen in seine Vorträge eingestreuten Witze aber Eckel hervorrief, während er in der semitischen Sprachgelehrsamkeit dem bescheidenen Allioli nicht das Wasser reichte' — von Wegscheider, den Schelling den Generalsuper-

intendenten des Rationalismus genannt hat, — von Tholuck, der den von seinen rationalistischen Collegen so heftig angefochtenen christlichen Glauben zu schützen suchte, seinen jugendlichen Freund Martin indes mit Ausfällen auf katholische Werkthätigkeit, katholischen Ablaßkram, katholischen Aberglauben u. dgl. heimsuchte, bis es schließlich zwischen beiden zum offenen Bruche kam. Ein wohlthuendes Gegenstück zu den Genannten war Leo, ‚welcher, einer Oase in dürrer Wüste gleich, Auge und Herz erfreute‘ (1, 19 ff.).

Das sechste Semester studierte Martin zu Würzburg. Im Jahre 1834 wurde er in Münster Doctor der Theologie, Anfangs 1836 erhielt er in Köln die Priesterweihe. Acht Jahre lang wirkte er als Seelsorger und Religionslehrer an Mittelschulen. Im Herbst 1844 ward er zur Uebernahme einer Professur an der Universität Bonn berufen und 1848 zum ordentlichen Professor der Moraltheologie an derselben Hochschule befördert. In Anerkennung der Verdienste, welche er sich, wie Erzbischof v. Geissel sagt, ‚in der religiösen Heranbildung und Erziehung der studierenden Jugend im allgemeinen und insbesondere der Theologie-Candidaten zu einer gründlichen wissenschaftlichen Erkenntnis und einer treu katholisch-kirchlichen Gesinnung einerseits, sowie auch andererseits durch lobenswerte schriftstellerische Arbeiten auf dem Felde der Moraltheologie und Katechese‘, um die Kölner Erzdiöcese erworben, wurde er im October 1853 zum wirklichen erzbischöflichen geistlichen Rath und zum Ordinariatsrathe ernannt. Drei Jahre später folgte er dem Bischof Drepper auf dem bischöflichen Stuhl des heiligen Liborius und zierte ihn dreiundzwanzig Jahre lang. ‚Ganz besonders wird es Dir Herzenssache sein‘, sagt Papst Pius IX in einem Schreiben an den neu erwählten Bischof von Paderborn, ‚das Depositum unseres heiligsten Glaubens unversehrt und unverletzt zu bewachen, die Lehre der katholischen Kirche mannhaft zu vertheidigen und immer mehr zu verbreiten, für die geheiligten Rechte dieser Kirche und für ihre Freiheit allzeit einzutreten und sie zu beschützen‘ (1, 75). Bischof Conrad hat dieser Weisung treu entsprochen durch seine Bemühungen um den Klerus, durch seine Hirtensorge für das gläubige Volk, in seinem Verhältnis zu den religiösen Genossenschaften, durch seine über die Diöcese hinaus sich erstreckende Thätigkeit, vor allem aber durch seine Stellung zum vaticanischen Concil und durch seine apostolische Festigkeit zur Zeit des Culturkampfes.

Man hat sich nicht gescheut, den hervorragendsten Vertretern der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit entweder Mangel an

historisch-theologischem Wissen, oder, wo dieser Vorwurf allzu ungereimt erschien, ein durch römische Bildung beschränktes Urtheil zur Last zu legen. Keines von beiden konnte bei Bischof Conrad zutreffen. Er war nach Döllingers Aussage ein ‚erleuchteter' Kirchenfürst und ‚zugleich ein wissenschaftlicher Theologe', den deshalb der spätere Schöpfer des Altkatholicismus ‚unter den deutschen Bischöfen ganz besonders' für die Bestrebungen der Münchener Gelehrtenversammlung des Jahres 1863 — allerdings vergeblich — zu gewinnen suchte (1, 501 f.). Und doch trat Bischof Conrad mit aller Energie für die Infallibilität in die Schranken, er, der doch auf deutschen Universitäten, obendrein in München zwei volle Jahre studiert und eine theologische Professur in Bonn bekleidet hatte. Die hergebrachten Verunglimpfungen erwiesen sich also bei ihm als nichtig. Was geschah? Bischof Conrad, der die Hoffnungen der Fallibilisten so gründlich vereitelte, wurde von diesen als ‚Abtrünniger und Ueberläufer' beschimpft; in anonymen und pseudonymen Schreiben, meistens aus Königswinter und Bonn datiert, wagte man die lieblosesten und boshaftesten Angriffe auf seine Ehrenhaftigkeit. Er ist von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes längst vor dem Vaticanum innig überzeugt gewesen, hatte dieser seiner Ueberzeugung bei jeder sich darbietenden Gelegenheit, zB. im Jahre 1855 als Professor in Bonn, offen und unverholen Ausdruck verliehen (1, 294 ff.). Trotzdem erlaubten sich jetzt die exclusiv Wissenschaftlichen, deren Eigenart ritterlicher Edelsinn eben nie gewesen ist, dem herrlichen Manne gerade jene Anklage ins Gesicht zu schleudern, die gegen niemand mit mehr Recht erhoben wurde als gegen sie, die Kläger, selbst: Bischof Conrad sei inconsequent in seinen Ansichten, da er sich in der Capitalfrage von den meisten seiner Amtsbrüder getrennt habe; früher sei von ihm die Infallibilität des päpstlichen Lehramtes nie vertheidigt worden u. dgl. mehr.

Conrad Martin ist in seinen Ansichten consequent geblieben. Das beweist seine Vergangenheit. Inconsequent aber war, um nur einen zu nennen, Schulte. In dem Bericht über seine erste Romreise 1859 erzählt der Bischof: ‚Eines andern Besuches, den ich als Gegenbesuch dem damaligen Professor des Kirchenrechts an der Universität Prag und dem heutigen „altkatholischen" Professor Schulte in Bonn abstattete, erwähne ich hier deshalb, weil die mir in der Erinnerung gebliebenen Gespräche, die ich bei Gelegenheit dieses Besuches mit dem damaligen Prager Professor führte, mir später oft genug so recht das Bild der Wandelbarkeit der Zeiten und der Menschen aufdrängt. Denn damals dieser für das

Papstthum so eifernde, dieser für Papst Pius IX so hochbegeisterte, dieser selbst das unfehlbare päpstliche Lehramt durch Wort und Schrift so beredt vertheidigende, dieser zur Anerkennung seiner begeisterten Liebe für den heiligen Stuhl mit päpstlichen Orden und Auszeichnungen geschmückte und sich dieser Auszeichnung so stolz rühmende, und jetzt dieser seine ganze Vergangenheit so Lügen strafende, in langweiligen Declamationen gegen das Papstthum sich gefallende „altkatholische" Schulte! Quaenam mutatio rerum, welche eine Veränderung der Dinge' (1, 181 f.[1]).

Im Anschluss an die Ausführungen über die Haltung Conrads in Sachen des vaticanischen Concils erwähnt Stamm jene zwei ziemlich umfangreichen Briefe, welche dem Bischofe von Paderborn aus den Kreisen protestantischer Pastoren im August 1869 unter dem Poststempel ‚Halberstadt' zugiengen. Es sind merkwürdige Actenstücke, in denen sich einige protestantische Prediger ‚über die Hohlheit und Erbärmlichkeit des Protestantismus' aussprachen und bereit erklärten, zur katholischen Kirche zurückzukehren, falls der Cölibat für die Geistlichen aufgehoben und den Laien der Kelch gestattet würde. Professor Friedrich nahm als theologischer Beirath des Cardinals Hohenlohe in Rom Kenntnis von diesen Briefen und übergab sie im Jahre 1871 der Oeffentlichkeit — ‚durch einen Vertrauensbruch', wie Bischof Conrad sich ausdrückt (1, 307 Anm.) — ‚mit Verletzung von Ehre und Discretion zur Befriedigung seiner Eitelkeit und des Scandals halber', nach St. (ebd. 305). Das Consistorium der Provinz Sachsen war empört über die Documente; man sprach von einer Verleumdung der protestantischen Geistlichkeit Sachsens, von einem elenden Betrug. Der Bischof musste der Gewalt weichen und eine gesetzwidrige Haussuchung durch die gerichtliche Behörde über sich ergehen lassen. Die Briefe wurden unter dem Proteste des Bischofs mitgenommen, der Staatsanwaltschaft überreicht, aber nach mannigfachen Quälereien im Jahre 1873 ‚als gegenstandslos' zurückgestellt (1, 304 ff.; 2, 86 ff.).

Sehr dankbar wird jeder Leser dem Verfasser sein für die eingehende Darstellung des Culturkampfes, soweit Bischof Conrad darin verwickelt wurde. Der vielsagende Name ‚Culturkampf', bemerkt Stamm 1, 327[1], ‚rührt her von dem Professor Dr. Virchow, welcher denselben zum ersten Male gebrauchte in

---

[1]) Zur Beurtheilung des widerspruchsvollen Grafen von Arnim s. 1, 302 ff.; 2, 84 ff.

der Sitzung des Abgeordnetenhauses am 17. Januar 1873‘. Der unvergessliche Mallinckrodt hat Wesen und Zweck dieses Culturstormes, der ja nach Cultusminister Dr. Falk mit einem ‚dauernden, festen Frieden‘ enden sollte, trefflich charakterisiert, wenn er, im besonderen von den Maigesetzen, sagt, daß sie darauf hinzielten, ‚auf dem Wege äußerer Knechtung, innerer Revolutionierung und dadurch herbeigeführter Auflösung der katholischen Kirche des Landes den Frieden des Kirchhofes zu erreichen‘.

Es war, wie sich nachträglich doch auch der Meister der hohen Politik überzeugen musste, ein Kampf auf völlig unbekanntem Terrain, ohne Waffen, ohne kundige Generäle, ein sinnloses Wüthen der rohen Gewalt gegen die unnahbaren Mächte des Gewissens und des Charakters. Was half es, daß die königliche Regierung immer und immer wieder Bischof Conrad aufforderte, dem Erkenntnisse eines Gerichtshofes Folge zu leisten, dem jener die Competenz in kirchlichen Dingen rundweg absprach? Man schritt staatlicherseits zu Geldstrafen, obgleich dieselben nach der Versicherung der Kölnischen Zeitung ‚durch ewige Wiederholung Gefahr laufen sollten, schließlich lächerlich zu werden‘. ‚Der Liberalismus hatte uns Ultramontane‘, schrieb damals die Germania, ‚so sehr nach der Niedrigkeit seiner eigenen, rein irdischen und sinnlichen Anschauung des Lebens bemessen, daß er sogar die Warnungen, welche ihm von katholischer Seite zahlreich genug vorgehalten waren, außer Acht ließ. Diese Warnungen lagen doch zB. in der Geschichte Irlands, wo eine Jahrhunderte lang dauernde blutige Mißhandlung durch den Staat nichts erreicht hat; diese Warnungen lagen in dem Verhalten des Erzbischofs Clemens August, der als siebenzigjähriger Greis die Gefangenschaft nicht scheute und in seiner kräftigen Weise das Geld als Strafmittel einfach als „Dreck“ bezeichnete. Diese Warnungen ergiengen auch zu wiederholten Malen aus dem Munde unserer katholischen Abgeordneten, die bei der Berathung der Maigesetze geradezu als eine Beleidigung der Katholiken die Hoffnung der Liberalen erklärten, durch elende Geldstrafen unsere Bischöfe und Priester zu irgend etwas zwingen zu können, wozu sie freiwillig nicht bereit wären.‘

Am 10. Juli 1874 erklärte Bischof Conrad, daß er der mehrfach an ihn ergangenen Forderung, die Suspension Moennikes‘, eines Priesters nach dem Herzen Falks, aufzuheben, nicht entsprechen könne, ohne einen Meineid zu begehen. Da der Oberpräsident davon keine Notiz nahm, so beschied ihn der hochwürdigste Herr dahin, daß er sich, ohne die Sr. Excellenz schuldigen Rücksichten hintanzusetzen,

nicht weiter äußern könne und daher genöthigt sei, jegliche Correspondenz über diese Angelegenheit mit hochderselben abzubrechen. Es war der erste Fall, daß ein katholischer Bischof der staatlichen Behörde die Fortsetzung der Correspondenz seinerseits versagte (1, 365 f.).

Im August 1874 ward der Oberhirt, dem die Diöcese ob der erlittenen Bedrückungen mit gesteigerter Liebe anhieng und ihre Verehrung in zahlreichen Adressen und Monstredeputationen kundgab, in das Paderborner Kreisgefängnis abgeführt, im Januar 1875 ‚abgesetzt‘ und bald darauf nach Wesel deportiert. Kein billig denkender Mensch konnte verlangen, daß der Kirchenfürst diese Gewaltmaßregeln der Staatsomnipotenz als rechtlich verbindend ansah. Er musste sie dulden, so lange er nicht anders konnte, und that wohl daran, daß er sich ihnen entzog, sobald es die Verhältnisse gestatteten, um so mehr, da alle Versuche zur Erwirkung eines durch die zerrüttete Gesundheit des Bischofs geforderten Urlaubs erfolglos geblieben waren. ‚Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen‘, hatte Christus der Herr zu den Aposteln gesagt, ‚so fliehet in eine andere‘. Bischof Conrad kam dieser Mahnung nach am 4. August 1875, genau am Jahrestage seiner widerrechtlichen Gefangennahme zu Paderborn. Wie zu erwarten, entstand darob ein großes Geschrei in der liberalen Presse, und die Kölnische Zeitung, die einstens die Flucht Kinkels aus Spandau und die eines Hecker und anderer Revolutionshelden von 1848 wiederholt laut gepriesen hatte, konnte ihren schweren Aerger nicht verwinden, daß nun auf einmal ein katholischer Bischof von seinem Rechte auf persönliche Freiheit Gebrauch machte.

Mehrfach musste der verfolgte Oberhirt sein Asyl vertauschen; die letzte Station auf dem langen und beschwerlichen Leidenswege des apostolischen Dulders war Mont St. Guibert in Belgien, in dessen Nähe Pauline von Mallinckrodt, die Schwester des ehemaligen Führers der Centrumsfraction, ein Besitzthum erworben und ein Pensionat ins Leben gerufen hatte. Am 16. Juli 1879 erlag der Bekenner-Bischof seinen Leiden; mit dem laut vernehmbaren Gruße: ‚Gelobt sei Jesus Christus‘ beschloss er sein thatenreiches Leben sanft und ohne den leisesten Schatten eines Todeskampfes. ‚Bischof Conrad starb‘, sagt sein Biograph, ‚mit der vollen Freudigkeit, welche ein christlicher Glaube, das fromme Vertrauen auf den göttlichen Erlöser und die Erinnerung an ein Leben gewährt, das jeder Pflichterfüllung mit stets reger Thätigkeit, gewissenhafter Treue und liebevollster Aufopferung gewidmet war‘ (1, 464). Der schlichte Grabstein des im Dom zu Paderborn ruhenden Helden trägt die beiden Worte: Obiit exul.

Der Verfasser, welcher wie kein anderer befähigt war, den großen Bischof zu zeichnen, hat durch sein mit tiefer Sachkenntnis und wohlberechtigter Begeisterung geschriebenes Werk, in welchem mancher vielleicht einen tieferen Einblick in die ausgedehnte Correspondenz des Oberhirten wünschen möchte, ein bleibendes Denkmal geschaffen zur Würdigung eines starken Charakters, eines tief frommen, gelehrten und thatkräftigen Kirchenfürsten, und reiches Material geboten zu immer vollkommenerem Verständnis der Zeit, in welcher er für Christus zu wirken und zu leiden berufen war.

Emil Michael S. J.

Bossuet et la Bible. Étude d'après les Documents originaux par R. de la Broise S. J. Paris, Retaux-Bray, 1891. LII, 453 S. 8.

Vorliegendes Werk enthält eine überaus fleißige mit staunenswerter Sorgfalt ausgearbeitete, aus Pietät gegen den großen Mann, auf den die Franzosen stolz sein können, hervorgegangene Studie, die wohl neben manchem Kleinlichen, Selbstverständlichen sehr interessante Partien aufweist, welche geeignet sind, einen tieferen Einblick in die geistige Werkstätte jenes glänzenden Genies zu gewähren. Voran geht eine geschichtliche Einleitung, worin die biblischen Studien Bossuets von seiner Kindheit bis in sein hohes Alter verfolgt werden. Sie bietet nichts Auffallendes, Außerordentliches, was nicht manchem strebsamen Theologen und Prediger als selbstverständlich erscheint; zeigt uns aber, daß Bossuet seinem Versprechen, das er gelegentlich seines Doctorates den 9. April 1652 ablegte und welches das Motto dieser Arbeit ist, immer treu geblieben: O summa paterno in sinu concepta Veritas, quae elapsa in terras te ipsam nobis in Scripturis tradidisti, tibi nos totos obstringimus, tibi dedicatum imus quidquid in nobis spirat. Interessant ist nur, was im 3. Abschnitt über das petit Concile, das sich am Hofe um Bossuet, nachdem er 1670 zum Erzieher des Dauphin ernannt wurde, sammelte, und an dem sich die berühmtesten Männer jener Zeit, Priester und Laien, wie Fleury, Huet, Fenelon, Mabillon, Renaudot, Barth. de Herbelot, La Bruyère, Pelisson usw. zur Besprechung wissenschaftlicher Fragen betheiligten, deren Hauptgegenstand die heilige Schrift bildete. Als Frucht dieser theologischen Akademie bezeichnet Bossuet selbst seine Erklärung der Psalmen, der drei salomonischen Bücher, der Weis-

heit und des Ecclesiasticus (Cap. 10 § 2). Im Anhang (II) bietet der Verfasser Proben der in diesem gelehrten Verein fixierten Erklärungen, die sich noch handschriftlich am Rand der sogenannten Bible du Concile vorfinden.

Nun beginnt das eigentliche Werk, das in 12 Capitel zerfällt, in denen der Verfasser eingehendst die Beeinflussung Bossuets durch die heilige Schrift erforscht. Von minderem Belang ist, was er im 1. Capitel (S. 1—38) über Bossuet Traducteur de la Bible bemerkt; doch für Franzosen wird die genaue Charakterisierung der verschiedenen französischen Bibelübersetzungen jener Zeit von Saci, Amelotte, Godeau, R. Simon und Bouhours (§ 2, 3) nicht ohne Interesse sein. Das 2. Capitel behandelt la langue biblique de Bossuet (S. 38—68), das 3. le style biblique de Bossuet (S. 68—113). Feine Beobachtungsgabe kennzeichnen diese zwei Capitel, worin der Verfasser an unzähligen Beispielen zeigt, wie durch beständiges Studium der heiligen Schrift deren Sprache und Stil ganz zum Eigenthum Bossuets wurden, ihm so zu sagen in Fleisch und Blut übergiengen, ihm natürlich wurden, so daß er selbst dort, wo er sie nicht citiert, unbewusst ihre Sprache redet, ihre Redewendungen braucht, ihre Bilder benutzt, in ihrem Lichte die Gegenstände betrachtet, wie wir das an Augustin, noch mehr am hl. Bernhard bewundern. Bei der Gelegenheit stellt er einen Vergleich an zwischen dem Stil Bossuets und dem anderer berühmter Redner und Schriftsteller jener Glanzperiode französischer Literatur, der natürlich zu Gunsten Bossuets ausfällt. Treffend sind hiebei seine Bemerkungen über die einzelnen. Chez Bourdaloue, c'était disposition d'esprit naturelle: il avait l'imagination du géomètre, celle qui perçoit nettement les lignes, les plans et les contours, mais ne voit pas les couleurs. Chez Arnauld ou Nicole et en général chez les écrivains de Port Royal, Pascal excepté, c'était disposition naturelle, en partie doctrine morale, crainte de trop donner à la forme, de sacrifier au plaisir des sens, d'orner l'austérité du dogme, d'éclairer les obscurités de la foi. Chez d'autres encore, par exemple chez Malebranche, et même chez La Rochefoucauld, c'était peut être influence cartésienne: la nouvelle école avait renié ce principe scholastique que les sens présentent à l'esprit la matière d'où il abstrait ses conceptions; on cherchait en Dieu ou dans ces formes innées à l'intelligence l'origine des idées: on méprisait tout ce qui est matériel et sensible: on voulait n'exprimer que des pensées pures et ne parler qu'à l'esprit (S. 95).

Im 4. und 5. Capitel la Bible et Bossuet Orateur (S. 113–140–167) untersucht der Verf. die Praxis, die Bossuet in seinen Predigten befolgte. Bei der Auswahl des Stoffes behandelte er nie in einer Reihe von Predigten, zB. während der Fastenzeit oder des Advents, einen fortlaufenden Gegenstand, sondern er ließ sich bestimmen durch das Evangelium des gegenwärtigen oder eines naheliegenden Tages, seltener durch die Epistel, durch die Bedürfnisse der Zuhörer oder andere Umstände. Der Bibeltext, den er als Vorspruch wählte, spielt in seiner Predigt eine bedeutende Rolle, indem er den zu behandelnden Satz (propositio) und die entsprechende Eintheilung daraus entnimmt: doch tritt er manchmal auch in den Hintergrund, wurde erst, nachdem die Predigt der Hauptsache nach ausgearbeitet war, von ihm bestimmt. Dann schrieb er die Einleitung, wie aus den noch handschriftlich vorliegenden Entwürfen ersichtlich ist. Zum Schluss stellt der Verf. einen Vergleich an hinsichtlich des Gebrauches der heiligen Schrift zwischen Bossuet und anderen berühmten Predigern, woran jenes Jahrhundert so reich war. Alle benutzten mit Vortheil und würdevoll die heilige Schrift. Man war zwar abgekommen von den künstlichen Spielereien mit Schrifttexten, den gesuchten und gezwungenen Auslegungen und Anwendungen, doch finden wir nach dem Verfasser einen Unterschied in dem Gebrauch des Wortes Gottes bei den verschiedenen Rednern jener Zeit. Flechier, Mascaron, Massillon gebrauchen wohl reichlich Gedanken, Bilder, Worte der heiligen Schrift, aber man bemerkt, daß das ein der heiligen Schrift entlehntes Gut ist, dessen sie sich in der Predigt mit Nutzen bedienen; bei Bossuet ist die heilige Schrift ganz Eigenthum geworden, wie von selbst entsprudeln seinem Geiste biblische Gedanken und Bilder. Von Fenelon haben wir zwar wenige Predigten, woraus man ein Urtheil über seine geistliche Beredsamkeit fällen könnte, doch sind seine Hirtenbriefe (mandements) oratorische Kunstwerke. Auch er hatte die heilige Schrift vollkommen inne, und daher tragen jene ein ganz biblisches Gepräge: aber man merkt bei ihm beim Gebrauch der heiligen Schrift mehr den geistreichen Schriftsteller und Theologen, die blühende, heitere Einbildungskraft des Verfassers des Telemach; Bossuet ist viel tiefer von der heiligen Schrift durchdrungen und durchwärmt, seine Einbildungskraft viel mächtiger ergriffen, ernster gestimmt als bei jenem. Auch Bourdalone ist ein vom Geist der heiligen Schrift ganz durchdrungener Redner. Wenn er auch nicht mit einer Fülle von Schrifttexten imponiert, wie Bossuet, so hat er einen besonderen Vorzug darin, daß er die Texte, deren er sich bedient, mehr benutzt, betont, verfolgt, allseitig beleuchtet und betrachtet; er bewährt sich

mehr als den ruhigen, logischen Denker, der alles berechnet, um seine Hörer zu überzeugen. Bossuet ist genial, hinreißend, vom Geist der heiligen Schrift ganz erfüllt und seiner hohen Sendung sich bewußt, spricht wie einer, der Macht hat, als gottbegeisterter Lehrer, und wie von selbst belebt sich der Strom seiner Beredtsamkeit mit Ideen, Bildern, Worten der heiligen Schrift. Beide sind in ihrer Art Meister, doch scheint man in neuerer Zeit Bossuet den Vorzug einzuräumen. Im Anhang (III) zeigt der Verfasser an einem Beispiel, daß die Reden Bossuets ein wahres Kunstgewebe sind beinahe aus lauter Schrifttexten oder Anspielungen an solche geistreich zusammengefügt.

Das 6. Capitel betrachtet la Bible et Bossuet éducateur (S. 167—181), zeigt wie die von Bossuet geleitete Erziehung des jungen Dauphin eine durchaus christliche, dem Geist der heiligen Schrift entsprechende war. Wirklich erbaulich ist zu lesen, was hierüber Bossuet an Innocenz XI berichtet. Jam inde ab initio, schreibt er, id in animo habuit (Ludovicus XIV), ut princeps augustissimus.. a teneris, ut ajunt, unguiculis primum timorem Dei, quo vita humana nititur, quoque ipsis regibus sua majestas et auctoritas constat, perdisceret.. Quotidiana studia matutinis aeque ac promeridianis horis ab rerum divinarum doctrina semper incoepta: quae ad eam pertinent princeps detecto capite summa cum reverentia audiebat. Daß dabei die Geschichte der Könige Judas und Israels eine bedeutende Rolle spielte, ist selbstverständlich. Bossuet schildert in lebendigen Farben seinem erlauchten Zögling, wie Gott die frommen Herrscher beschützte und belohnte, die gottlosen strafte und verwarf; auch prägte er ihm die herrlichen Lehren des heiligen Geistes für die Herrscher, die sich zerstreut in der heiligen Schrift finden, nachdrücklichst ein, wie auch die göttliche Stiftung und den hehren Beruf der Kirche Gottes. Daß es Bossuet gelang, dem jungen Prinzen Achtung und Ehrfurcht für diese Lehren einzuflößen, entnehmen wir aus dessen Worten in dem citierten Bericht: In legendo Evangelio si forte evagaretur animus aut debita reverentia excideret, librum amovere, sancte illum nec nisi summa veneratione lectitandum: id princeps gravissimi supplicii loco ducere. Dieser sorgfältigen Erziehung des jungen Fürsten verdanken wir mehrere Werke, worunter namentlich zwei besondere Erwähnung verdienen: le Discours sur l'histoire universelle, ein Meisterwerk Bossuets, das seinen Ruhm weithin trug, und la Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte. Sie bilden den Gegenstand des Cap. 7 (S. 181—210) und 8 (S. 210—242).

indem der Verfasser untersucht, inwieferne das Schriftstudium Bossuets zum ersteren Anlaß gegeben, und welche Lehre er in dem anderen vorzüglich betonte.

Daß die heilige Schrift die ascetischen Werke Bossuets, namentlich seine Méditations sur l'Évangile, seine Élevations, seine Lettres de direction beeinflußte, bedarf keiner längeren Auseinandersetzung. Hierüber belehrt uns das 9. Capitel (S. 242—73). Das 10. (S. 274—305) betrachtet Bossuet als Commentateur de la Bible (S. 274—304), und berücksichtigt namentlich l'Explication de l'Apocalypse. Das 11. Capitel ist überschrieben La Bible et Bossuet Polémiste (S. 305—335). Hier führt der Verfasser der Reihe nach all die Gegner Bossuets auf nach den verschiedensten Richtungen. B. schrieb Maximes et reflexions sur la Comédie wider einen anonymen Brief, worin das Theater einigermaßen in Schutz genommen worden war. Wohl nirgends tritt der Ton der heiligen Schrift, deren heiliger Ernst so in den Vordergrund. wie hier, um das Unzukömmliche des Theaters für Christen zu rügen. Kurz wird sein Verhalten gegen den Gallicanismus und Jansenismus berührt, da er sich hierin Blößen gegeben hat. Auch sein Verhalten gegen die Protestanten, gegen die er viele ganz vorzügliche Schriften herausgegeben, wird auf wenigen Seiten abgethan, aber seine versöhnliche Haltung betont. Er wollte seine Gegner eher belehren als widerlegen, ihre Achtung, ihr Herz gewinnen, nicht durch bittere Polemik sie von der katholischen Kirche abstoßen. Im Streit gegen den Quietismus siegte er durch seine nüchterne aber gründliche Kenntnis der heiligen Schrift und der darin enthaltenen gesunden Ascese gegenüber der mehr geistreichen aber schwankenden und gesuchten Erklärungen Fenelons. Etwas engherziger und mehr einer strengeren Richtung huldigend erscheint er in einer Streitfrage mit Petrus Coulau, einem Doctor der Sorbonne, der übrigens in das andere Extrem verfiel, indem er zu leicht, nur auf schwache Gründe gestützt, die Erkenntnis des wahren Gottes bei den außerisraelitischen Völkern des Alterthums annahm, und so die Pforten des Heiles gegen die herkömmliche Meinung erweiterte.

Ueberaus interessant ist das letzte Capitel Bossuet et Richard Simon (S. 335—370). Die Fehde mit ihm dauerte an die 25 Jahre. Dieser strebsame aber zu freisinnige Gelehrte veröffentlichte mit Approbation seine bekannte Histoire critique du Vieux Testament, die er sogar dem Könige widmete. Während des Druckes kam Bossuet die Inhaltsanzeige in die Hände. Die darin ausgesprochenen kühnen Meinungen, wodurch der Pentateuch

zum großen Theil dem Moses abgesprochen wird, erfüllten den an der heiligen Schrift nach der nie unterbrochenen Ueberlieferung festhaltenden Bischof mit Entrüstung und er wandte seinen ganzen Einfluss auf, das Werk zu unterdrücken. Eine neue Prüfung desselben wurde angeordnet und das Resultat derselben war der Befehl, die ganze Auflage von 1300 Exemplaren zu vertilgen, was mit aller Strenge ausgeführt wurde, so daß kaum 6 oder 7 Exemplare der Vertilgung entgiengen. Bossuet verkannte das Talent und die Gelehrsamkeit Simons nicht; er wollte seiner literarischen Thätigkeit ein anderes Feld anweisen, doch dieser gieng darauf nicht ein, versprach vielmehr, nun sein Werk nach den gemachten Ausstellungen zu verbessern, ja die anstößigen Stellen selbst zu widerlegen; aber es scheint ihm nicht ernst gewesen zu sein, denn eine verbesserte Ausgabe erschien nie. Bald hörte man, daß sie unverändert in Amsterdam der Oeffentlichkeit übergeben wurde (1680), wo in der Folge noch andere Werke Simons erschienen. Dessen Histoire critique des principaux commentateurs du N. T. (1693) beurtheilt Bossuet äußerst scharf in einem Brief vom 22. October 1693, indem er unter anderem schreibt: Il est malaisé de vous definir le livre de M. Simon; vous en connaissez le génie. On apprend dans cet ouvrage à estimer Grotius et les unitaires plus que les Pères; et il n'a cherché dans ceux-ci que des fautes et des ignorances.. C'est le plus mince théologien qui soit du monde, que cependant a entrepris de détruire le plus célèbre et le plus grand qui soit dans l'Église (den hl. Augustin).. L'érudition y est médiocre et la malignité dans le suprême degré. Das veranlaßt ihn, zur Feder zu greifen und das Werk zu verfassen: Défense de la Tradition et de ss. Pères; doch der Streit hinsichtlich des Quietismus verzögerte dessen Vollendung; es erschien erst nach seinem Tode. Neuen Grund zu energischem Auftreten gab Simon dem eifrigen Bischof durch seine Uebersetzung des neuen Testamentes. Bossuet machte daran 92 Ausstellungen, die er dem Cardinal de Noailles mittheilte, und in dem beigefügten Briefe vom 19. Mai 1702 bemerkte er, daß sich in dieser Uebersetzung finden des erreurs, des vérités affaiblies, des commentaires, et encore des commentaires mauvais, mis a la place du texte, et enfin les pensées des hommes au lieu de celles de Dieu; un mépris étonnant des locutions consacrées par l'usage de l'Église, et enfin de tels obscurcissements qu'on ne peut les dissimuler sans prévarication. Doch Simon gieng auf eine gründliche Umarbeitung seiner Uebersetzung nicht ein, um so weniger, als sie schon gedruckt

war; er begnügte sich, in einige Exemplare Cartons mit Ausbesserungen einzuschieben. Da aber damit den Wünschen Bossuets nicht hinreichend entsprochen war, veranlasste dieser zuerst den Cardinal Noailles, die Uebersetzung für seine Diöcese zu verbieten, worauf auch er ein Verbot erließ und zwei Hirtenschreiben zur Belehrung der Gläubigen. Bei aller Bewunderung, die der Verfasser für Bossuet hegt, gibt er gern zu, daß Bossuet in dieser Polemik sich einige Blößen gegeben, indem er Simon viel zu scharf beurtheilt, ihm glaubensfeindliche Absichten unterstellt, die er gewiss nicht hatte, sich zu voreingenommen zeigt gegen alle Kritik; damit will er aber diesen Gelehrten nicht ganz entschuldigen, dessen gewagte Hypothesen, rationalisierende Richtung und extreme Haltung in Behandlung biblischer Bücher jedenfalls großen Tadel verdienen.

In kurzen, markigen Zügen fasst der Verfasser den Einfluss der heiligen Schrift auf den Geist Bossuets nochmals zusammen. An ihm ist die schöne Lehre in Erfüllung gegangen, die er dem ihm befreundeten Marschall de Bellefonds in einem Brief vom 6. Juli 1677 gegeben: En vérité, c'est un état désiderable, de vouloir s'oublier soi-même, à force de se remplir de Dieu.. Dévouons-nous à lui en simplicité, soyons pleins de lui: ainsi nos pensées seront des pensées de Dieu, nos discours des discours de Dieu; toute notre action sortira d'une vertu divine. Il me semble qu'on prend cet esprit dans l'Écriture.

Hugo Hurter S. J.

Bossuet Historien du Protestantisme. Étude sur l'Histoire des Variations et sur la Controverse entre les Protestants et les Catholiques au dix-septième siècle par Alfred Rébelliau ancien élève de l'école normale supérieure, maître de conférences à la faculté des Lettres de Rennes. Paris, Librairie Hachette & Cie, 1891. XX, 602 S. 8.

Obwohl umfangreicher als das vorherbesprochene Werk, steckt sich dieses viel engere Grenzen: es befasst sich nur mit einem Werke Bossuets und berücksichtigt dasselbe nicht nach seinem theologischen, sondern nur nach seinem geschichtlichen Werte. Ebendeswegen bietet diese Arbeit trotz des überaus gelehrten Apparates, der sie umgibt, weniger Interesse. Das Interessanteste ist wohl der geschichtliche Aus- und Einblick in all die theologischen Fehden zwischen Katholiken und Protestanten, die das ganze 17. Jahrhundert erfüllten und an denen sich die größten Geister betheiligten.

Der Verfasser versteht es, sie mit gewandter Feder zu schildern, passend zu gruppieren und zu charakterisieren, um zu zeigen, wie die Umstände das Genie eines Bossuet zu jener Kampfesweise drängten, die in jenem berühmten Werke ihren Ausdruck fand. Die Aufgabe nun, die er sich bei dieser fleißigen Studie setzt, drückt er selbst mit wenigen Worten in der Vorrede aus (S. VIII): Tout ce qu'on peut dire, mais ce que je crois qu'on peut dire en vérité, c'est qu'amené par les circonstances à étudier l'histoire du Protestantisme, Bossuet a fait un récit d'une exactitude presque irréprochable, d'une clairvoyance toujours judicieuse, parfois d'une originalité encore aujourd'hui méritoire.

In drei Büchern behandelt der Verfasser seinen Stoff. Das erste (S. 1—155) verfolgt die Genesis jenes berühmten Werkes Histoire des Variations: wie Bossuet in der Hitze des Kampfes nach und nach zur Bearbeitung dieses Stoffes angeregt, durch seine amtliche Stellung als Lehrer des Dauphin und den Umgang mit den Gelehrten seiner Zeit, namentlich jener, die das sogenannte petit concile bildeten, befähigt und durch frühere Schriften vorbereitet, ja geschult wurde zu diesem so wichtigen Unternehmen, das er während der Jahre 1680—88 zwar mit vielen Unterbrechungen ohne alle Beihilfe anderer Mitarbeiter ausführte. Im 2. Buche (S. 155—293) untersucht der Verfasser die Quellen, deren Bossuet sich bediente, die zwar nicht so reichlich flossen, weil er der fremden Sprache nicht kundig war, und in deren Auswahl er diplomatisch klug verfuhr, um nicht durch Schriften, die den Gegnern verdächtig oder missliebig waren, dieselben gegen sich einzunehmen. Er verwertet sie mit Tact und Geschick, geht selbständig vor, bewahrt ihnen gegenüber die Unabhängigkeit seines Urtheils, und weicht daher auf Grund seiner Forschungen manchmal von herkömmlichen, landläufigen, selbst von Gelehrten vertretenen Ansichten ab. Das 3. Buch verfolgt (S. 299—572) so zu sagen die Geschichte des Werkes; vor allem den Eindruck, den es auf die Gegner machte. Man hatte Kunde erhalten, daß Bossuet an einem wichtigen Werke wider die Protestanten arbeite, man war auf dessen Erscheinen gespannt, es wurde bereits signalisiert. Kaum ist es erschienen, macht es die Runde durch alle gelehrten Zeitschriften, deren es damals ziemlich viele gab. Man erkannte bald dessen Bedeutung nicht nur ob des gefeierten Namens, unter dem es erschien, und der einflussreichen Stellung wegen, die Bossuet unter den Vorkämpfern des katholischen Glaubens einnahm, sondern auch wegen der kräftigen Beweisführung und des

glänzenden Stiles, mit dem es geschrieben. Nach und nach erhob sich allerorts unter den Protestanten eine zahlreiche Schar von Kritikern und Gegnern und durch Jahrzehnte haben sich die berühmtesten Männer unter ihnen damit befaßt, mehr oder weniger eingehend es zu widerlegen gesucht. Unter diesen Gegnern finden wir Jurieu, Basnage, Allix, Le Vassor, Lenfant, Beausobre, Aymon, Renoult, Burnet, Turretin, Seckendorf, Pfaff, May, Brunsmann, Schulz usw. Der Verfasser prüft nun der Reihe nach all die dagegen erhobenen Einwürfe, sowohl die, welche allgemeiner Natur sind und sich mehr auf den Stil, die Methode, die ganze Tendenz des Werkes beziehen, als auch die, welche ins einzelne gehen, Thatsachen, Behauptungen, Beweise betreffen. Er rechtfertigt Bossuet gründlich, indem er nachweist, daß seine Gegner in nichts Wesentlichem ihm einen Irrthum, eine Blöße oder Schwäche vorwerfen konnten. Hat es auch nicht so handgreifliche Früchte getragen, so glänzende Bekehrungen bewirkt, wie seine Exposition de la doctrine catholique, so bemerkt man doch nachhaltende Spuren seiner Wirkung in den Schriften der Protestanten. Denn wie der Verfasser durch einen Vergleich zeigt, findet sich eine auffallende Verschiedenheit in Beurtheilung so mancher Fragen in deren Schriften vor dem Erscheinen der Histoire des Variations und nach demselben: ja als eine indirecte Folge desselben bezeichnet er die von dieser Zeit an besonders bemerkbare Beschleunigung des Verflachungs- und Auflösungsprocesses des Protestantismus wenigstens hinsichtlich gewisser Lehrpunkte. Denn es legte vor aller Augen klar dessen innere Wandlungen seit anderthalb Jahrhunderten, die die Gegner früher nicht eingestehen wollten, und benahm damit die Scheu, diesem im innersten seiner Natur liegenden Entwicklungsproceß Einhalt zu thun.

Für die Geschichte der polemischen Theologie Frankreichs namentlich und auch Deutschlands bietet dieses schön ausgestattete Werk reichliche Literatur, indem der Verfasser es versteht, beinahe alles in Verbindung zu bringen mit dem genialen Werke Bossuets; nur scheint er ihn in ein allzu inniges Verhältnis mit der jansenistischen Partei, mit Arnauld namentlich und Nicole zu verwickeln. Nach ihm ist die Histoire des Variations en quelque sorte le corollaire de la *Perpétuité janséniste* und elle se rattache comme une continuation logique et nécessaire aux *Préjugés légitimes* et aux *Réformés convaincus de schisme* de Nicole (S. 91).

Hugo Hurter S. J.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive bearbeitet von Dr. Ludwig Pastor, o. Professor der Geschichte an der Universität zu Innsbruck. Erster Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II. Zweite, vielfach umgearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg i. B., Herder, 1891. LII + 771 S. 8.

Die allseitige Anerkennung einer ernsten, wissenschaftlichen Leistung spricht für ihren inneren Wert. Pastors Papstgeschichte hat diese Probe bestanden. Organe der verschiedensten Färbung haben es unumwunden zugestanden, daß sein bis jetzt in zwei Bänden vorliegendes Werk eine wahre Großthat auf dem Gebiete der historischen Forschung und Darstellung bedeutet. Das Interesse, welches das Leserpublicum dieser Arbeit entgegenbrachte, war daher vollkommen gerechtfertigt.

Im Jahre 1886 erschien der erste Band mit dem Specialtitel: ‚Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zur Wahl Pius' II', und schon liegt die zweite Auflage dieses Bandes vor. In Anbetracht des monumentalen Charakters dieser durchaus gediegenen Geistesfrucht ist die rasche Folge der beiden Auflagen zugleich ein erfreulicher Beweis dafür, daß der Bann, welchen Ranke mit seiner protestantisch-einseitigen und vielfach unhistorischen Auffassung vom Papstthum ausgeübt hat, doch nicht so unlösbar und allgemein ist, wie die Freunde und Verehrer des Berliner Geschichtschreibers es glauben machen wollen.

Auch in einer anderen Beziehung unterscheidet sich die Arbeit Pastors sehr vortheihaft von der seines gefeierten Vorgängers. Ranke hat seine Bücher schon bei Lebzeiten sozusagen stereotypiert. Er hat sie zum Theil mehrfach aufgelegt, aber fast ohne alle Verbesserung und Vermehrung. Nur in den allerdringendsten Fällen ließ er sich zu einer unausweichlichen Correctur herbei, der man es meist ansieht, daß sie nur wider Willen gemacht wurde. So geschah es, daß Ranke'sche Bücher in ihren späteren Auflagen sich beinahe unmerklich von der Fassung unterscheiden, die ihnen der junge Gelehrte 40 bis 50 Jahre zuvor gegeben hatte, und selbst die gröbsten Verstöße früherer Auflagen wiederholen, ohne sich um die inzwischen erschienene Literatur sonderlich zu kümmern. Diesem wenig empfehlenswerten Verfahren gegenüber verdient hervorgehoben zu werden, daß Pastor die Vervollkommnung seines Werkes nach jeder Richtung hin sorgfältig und sehr erfolgreich angestrebt hat. ‚Nachdem mir die Anzeige der Verlagshandlung zugegangen', sagt der Verfasser in dem Vorworte vom Jahre 1891, ‚daß von dem ersten Bande der Papstgeschichte eine neue Auflage nothwendig geworden sei, war

ich unter Zurückstellung aller anderen Arbeiten unausgesetzt mit der Verbesserung und Bereicherung des vorliegenden Bandes beschäftigt. Zunächst gieng mein Bemühen dahin, die gesammte seit 1886 erschienene in- und ausländische Literatur zu verwerten, sowie den Ausstellungen der Kritik die entsprechende Berücksichtigung zutheil werden zu lassen. Daneben wurden seltene ältere Werke, welche mir für die erste Auflage nicht zugänglich waren, herangezogen, auch eine Anzahl von neuen Mittheilungen aus den Archiven und Bibliotheken, deutscher, schweizerischer, französischer und besonders italienischer Städte, wie Rom, Florenz, Mailand, Modena, Siena, Venedig, verwertet'.

Die Gesammtauffassung der geistigen Strömungen, welche in dem ersten Bande der Papstgeschichte von Pastor zur Darstellung kommen, hat den Beifall von hervorragenden Fachmännern, wie Burckhardt, Müntz, de Rossi, gefunden und ist in der zweiten Auflage unverändert geblieben. Trotzdem ist das Buch in dieser Form ein neues Werk. Keine Seite gleicht der früheren, das Bücherverzeichnis weist über hundert Stücke mehr auf, und was sonst noch Neues benützt wurde, beläuft sich auf mehr denn vierhundert Nummern. Darunter finden sich höchst seltene, oft nur in wenigen Exemplaren gedruckte Schriften, wie die Nozze-(Hochzeits-)Publicationen, welche auf dem Wege des Buchhandels nicht zu beziehen sind, aber durch actenmäßige Beleuchtung von Detailfragen ihre Bedeutung haben. Durch die gewissenhafte Verwertung dieses reichen Materiales gelang es dem Verfasser, in der Durchdringung und Ausgestaltung seines Gegenstandes sachlich fortzuschreiten und das an urkundlichen Aufschlüssen so fruchtbare Geschichtswerk auch auf die literarische Höhe des Augenblicks zu stellen. Neu ist die eingehendere Zeichnung des edlen Humanisten Vittorino da Feltre; neu der vom 14. April 1378 datierte Brief des Cardinals Robert von Genf, des späteren Gegenpapstes Clemens' VII an Kaiser Karl IV, ein sehr wichtiger Fund; denn Robert von Genf, der selbst bei der eben erfolgten Wahl des neuen Papstes betheiligt war, zeigt in jenem Schreiben dem römisch-deutschen Kaiser die in jüngster Zeit wieder vielfach behandelte Erhebung Urbans VI und ihre Rechtmäßigkeit an; neu ist eine Reihe von Mittheilungen über Nationalstiftungen und Hospize in Rom; ausführlicher als in der ersten Auflage wird das Verhältnis Martins V zu Frankreich geschildert; neu ist ein Document zur Frage, wann Enea Silvio Piccolomini, der spätere Papst Pius II Priester wurde; neu die Entwicklung der Ansicht des edlen Capranica über die primatiale Machtstellung des Heil. Stuhles; neu die Verwertung handschriftlicher Notizen über das Jubiläum des Jahres 1450,

wobei namentlich der bisher unbekannte Bericht eines Rompilgers aus einer Handschrift von St. Gallen benützt wurde; durchaus neu sind die Nachrichten über die Sendung des Cardinals Estouteville nach Frankreich; vielfach neu die Daten über die Legation des Cardinals Cusanus nach Deutschland, desgleichen über die Stellung Papst Nicolaus' V zur Renaissance; verschärft wurde vom Verfasser das Urtheil über die Förderung der neuen Strömung durch das Oberhaupt der Kirche; neu ist die Würdigung eines apologetischen religionsphilosophischen Werkes aus der Feder des Dominicaners Raphael de Pornaxio über die Harmonie von Natur und Gnade; neu die Stellungnahme zur jüngsten Verherrlichung des Rebellen Porcaro durch den Italiener Sanesi und einige aus Handschriften zu Bern und St. Gallen geschöpfte Zusätze zur Geschichte des Revolutionärs; neu die Heranziehung weiteren Materials zur Entlastung Papst Calixts III und zur Entkräftung des gegen ihn erhobenen Vorwurfes, als habe er die Handschriften des Vaticans verschleudert; neu der Brief des Giovanni da Tagliacozzo über die Rettungsschlacht bei Belgrad 1456; neu der Reformentwurf des oben erwähnten Cardinals Capranica. Die früher ausgesprochene Ansicht des Verfassers über die Beziehungen Calixts III zu Podiebrad wurde neuerdings bestätigt durch einen von Fraknói veröffentlichten Brief, aus dem sich ergibt, daß die Annahme auf Irrthum beruht, der Papst habe den schlauen und doppelzüngigen Utraquisten mit der im Verkehr mit katholischen Fürsten üblichen Aufschrift beehrt: ‚Dem geliebtesten Sohne Georg, König von Böhmen.'

So stellt sich denn die zweite Auflage des ersten Bandes der Papstgeschichte von Pastor als ein tüchtiger Fortschritt der ersten gegenüber heraus, und was zum Ruhme dieser einstens von Freund und Feind gesagt wurde, gilt in noch höherem Maße von der neuen Form des Werkes, das bereits eine italienische, französische und englische Uebersetzung nicht blos erfahren, sondern auch redlich verdient hat und seiner erwünschten Fortsetzung durch den dritten Band entgegenreift.

F. Richard S. J.

1. **Mittelalterliche Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern.** Von Dr. Anton Lechner. Freiburg i. Br., Herder, 1891. VIII, 286 S. 8.

2. Holweck F. G. (sacerd. archidioeces. s. Ludovici American.), **Fasti Mariani** sive Calendarium festorum sanctae Mariae Virginis Deiparae, memoriis historicis illustratum. Cum approbatione Rmi. archiep. Friburgen. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1892. XXIV, 378 S. 8.

1. In den hier mitgetheilten alten Kalendarien hat der um die heortologische Wissenschaft hochverdiente Herausgeber den heutigen Theologen schwere Probleme vorgelegt, und, um Lagardes Vergleich in einem ähnlichen Falle zu gebrauchen, ‚einen Knäuel ausgeworfen, an dem sie lange zu sitzen und zu rollen haben'[1]), bis sie denselben zu entwirren und den geheimnisvollen Sinn der Schrift zu deuten vermögen.

Wenn Moufang es schon, in Anbetracht der allgemeinen Unwissenheit unseres Klerus in Sachen des gegenwärtigen Kirchenkalenders, ‚den die Geistlichen doch täglich zur Hand nehmen', tief beklagt, ‚daß die Meisten auf dem Todesbett ihr Brevier aus der Hand legen, ohne je das hieroglyphische Dunkel der ersten zwanzig Seiten desselben entziffert zu haben'[2]); was ist da nicht erst von ihrer Unkenntnis der vielen chronographischen Zeichen, die in den hier vorliegenden alten Kalendarien vorkommen, zu erwarten?

Der Herr Verfasser selbst hat sich große Beschränkung auferlegt, und die ars nesciendi, d. h., das geflissentliche Zurückhalten mit längeren Erklärungen, die Selbstbeherrschung, in hohem Grade geübt.

Die Recensenten sind ihrerseits, bei aller Ausführlichkeit und Genauigkeit der Referate über die Festtage, an den eigentlichen Kalendarien und ihren chronographischen Hieroglyphen in respectvoller Entfernung stillschweigend vorübergegangen.

Der geistliche Leser ist aber zumeist aus einem Seminar oder von einer theologischen Facultät gekommen, wo die Vorschriften des Concils von Trient rücksichtlich der Erlernung dieses Gegenstandes nicht mehr beobachtet werden. Was soll er sich da wohl denken bei den vielen unbekannten, ja nie gehörten chronographischen Ansätzen, wie zB. bei dem am 6. März (S. 10) in so ganz hervorstechender Weise mit Initialen angebrachten Vermerk: HIC ACCENDITUR ULTIMUS EMBOLISMUS OGDOADIS?

Wenn L. rücksichtlich der Embolismen S. 65 erläuternd bemerkt, daß durch dieselben ‚der Unterschied des Mond- und Sonnen-

---

[1]) Altes und Neues über das Weihnachtsfest (Mittheilungen, IV, 302). [2]) Der Katholik (März) 1865, S. 359.

jahres' verzeichnet sei, so ist dem unkundigen Leser durch eine solche irrelevante Erklärung wohl wenig geholfen zum Verständnis der auf den 6. März angesetzten accensio ultimi embolismi ogdoadis; wenn aber S. 226 anläßlich der ogdoas selbst gesagt wird, es fänden sich die ‚Endekaden und Oktoaden' in diesen Kalendarien verzeichnet, so ist das gerade dazu angethan, den Leser zu verwirren und in die Irre zu führen. In den Kalendarien kann keine Rede sein von einer Mehrzahl von Endekaden und Ogdoaden, sowie es ja nur einen Cyclus lunaris (κύκλος σεληνιακός, ἐννεαδεκαέτηρις) gibt, dessen 19 numeri aurei durch das ganze Jahr hindurch, vom 1. Januar (num. aur. 3) bis zum 31. December (num. aur. 13) zerstreut sind.[1]) Dieser eine cyclus decemnovennalis umfaßt zwei Theile, die ὀγδοάς mit 3, und die ἐνδεκάς mit 4 Embolismen oder Schaltmonaten.[2]) Ein Plural von Endekaden und Ogdoaden kann nur bei einer cyklischen oder tabellarischen Darstellung einer längeren Reihe von Jahren vorkommen, nicht aber in einem Kalender, in welchem bekanntlich nur eine ἐννεαδεκαέτηρις mit ihrer ὀγδοάς und ἐνδεκάς aufscheint.

Von den drei Schaltmonaten (μῆνες ἐμβολιμαῖοι) der ὀγδοάς beginnt der erste am 2. Dec., der 2. am 2. Sept. und der dritte am 6. März: daher der chronographische Ansatz an diesem Tage: Hic accenditur ultimus embolismus ogdoadis. Die vier Embolismen der ἐνδεκάς nehmen ihren Anfang, wie folgt: Der erste (IV.) am 4. Dec., der zweite (V.) am 2. Nov., der dritte (VI.) am 2. Aug., der vierte (VII.) und letzte des ganzen cyclus decemnovennalis am 5. März.

In den alten kirchlichen Kalendarien stehen sie an den genannten Tagen als IV. V. VI. VII. embolismus endecadis verzeichnet, wobei die Ordnungszahl sich auf die ganze ἐννεαδεκαέτηρις bezieht, während der Genitiv endecadis andeutet, daß diese vier Schaltmonate in die Endekade fallen.

In der tabula expensa numerorum aureorum wird durch die den genannten sieben Tagen beigesetzte ‚goldene Zahl' angegeben, auf welche Jahre des cyclus lunaris die sieben Schaltmonate folgen[3]).

In den von L. mitgetheilten Kalendarien sind die erwähnten chronographischen Daten leider so fehlerhaft gedruckt, daß sie nicht blos für ihren Zweck unbrauchbar sind, sondern auch den minder bewanderten Leser völlig verwirren. So heißt es beispielsweise im alten Freisinger Kalendar, am 5. März: Hic accenditur IIII embolismus endecadis (S. 10) anstatt VII embol.:

---

[1]) Vgl. den Innsbrucker Computus ecclesiasticus, S. 114—115.
[2]) Ebd. S. 13—15. [3]) Vgl. denselben Computus eccles. aaO.

und im Regensburger, am 3. April: Finit emb. VI endecadis (S. 212) anstatt emb. VII endecadis. Doch schlimmer noch ist es den numeri aurei in dem sogenannten Regensburger Kalender (S. 209 — 221) ergangen. Ein so fehlerhafter Druck dürfte wohl noch nie anderswo gemacht worden sein.

So steht, um nur einen Monat ad aperturam libri (S. 228 — 219) herauszunehmen, im October, am 19. der numerus aureus 14 anstatt 17; am 26., wo num. aur. 19 verzeichnet sein soll, ist derselbe ganz ausgefallen, dagegen am folgenden Tage, am 27. nämlich, der keinen num. aur. haben darf, eingesetzt; der 31. endlich, welchem num. aur. 5 zukommt, ist wieder leer ausgegangen. Doch ein computistisches Unicum bieten die zwei ersten Tage des December, von denen der erste bekanntlich num. aur. 13 hat; der zweite hingegen num. aur. 2. Auf S. 220 ist nun der num. aur. 13 des 1. Dec. zu dem num. aur. 2 des 2. Dec. zusammengeschoben und folgende, in ihrer Art gewiss einzig dastehende chronographische Darstellung des 2. Dec. entstanden:

XIII II G III NON Embol. Ius qui fit III° anno F. nec post has.

An der Entzifferung der computistischen Schluss-Hieroglyphen (F. nec post has) hätte der gewöhnliche Leser schon genug zu thun gehabt; er brauchte nicht dazu noch eigens durch den fehlerhaften Anfang (XIII II) verwirrt zu werden.

Von dem chronographischen Mirabile des Kalendars im Augsburger Breviarium (S. 247 — 255) ist gar nicht zu reden. In demselben finden sich nämlich die goldenen Zahlen um volle drei Monate, gegen den Anfang des Jahres hin, zurückgeschoben. Auf den 2. Januar ist der numerus aureus 8 vom 5. April gesetzt; und dann folgen, von selbigem 2. Januar an bis zum 29. September, der Reihe nach, alle numeri aurei (allerdings mit noch vielen neuen Fehlern untermischt), welche im julianischen Kalender vom 5. April bis zum 31. September stehen; so daß die den drei Monaten Januar, Februar, März zukommenden goldenen Zahlen einfach ausgelassen und an deren Stelle die der drei folgenden Monate gesetzt worden sind. Wenn ein Berichterstatter[1]) bezüglich des Druckes der Originalien die Bemerkung macht, daß ‚L. die Sorgfalt in der Treue der Wiedergabe der Texte zu weit getrieben', so dürfte das wohl nicht blos auf ‚gewisse Aeußerlichkeiten, auf alterthümliche Buchstabenformen und Ligaturen durch eigene Lettern' zu beziehen sein, sondern auch von diesem, ohne irgendwelchen Commentar wiedergegebenen, durch die gedachte

---

[1]) Im ‚Histor. Jahrbuch', 1892, 13. Bd. S. 263.

Verschiebung des cyclus lunaris entstellten Augsburger Kalendar gelten.

Wenn erfahrene und glaubwürdige Recensenten, die in der Lage waren, die Publication an Ort und Stelle mit den Originalien zu vergleichen, uns versichern, daß L. das handschriftliche Material in getreuer Wiedergabe biete[1]), dann sind wir genöthigt, daraus den Schluss zu ziehen, daß es mit der im Mittelalter sonst überall so blühenden kalendarischen Wissenschaft in Bayern ausnahmsweise sehr schlecht bestellt war. Jedenfalls hätte der Herausgeber in den Erläuterungen die Fehler der Handschriften anmerken sollen.[2]) Der hiezu erforderliche Raum hätte, ohne Vermehrung des Volumens dadurch gewonnen werden können, daß andere bekannte oder doch leicht zugängliche Stücke weggelassen worden wären. So hätten zB. die lectiones in conceptione sancte Marie virg. (S. 92—94) gewiss wegbleiben können, weil dieselben in allen Ausgaben des alten römischen Breviers[3]) ihrem Inhalte nach vorkommen, und auch gegenwärtig von jedem bei Migne, unter den opera spuria s. Anselmi, in forma extensa nachgesehen werden können (PL. 159, 319–320).

Diese paar Bemerkungen dürften hinreichen, das eingangs ausgesprochene Urtheil zu begründen, daß das Werk in seinem computistischen Theile ungeheure, ja für Viele geradezu unüberwindliche Schwierigkeiten bietet, zumal da der Verfasser auf keinen Computus eccles. verwiesen hat, mittelst dessen sich der wissbegierige Leser in den chronographischen Hieroglyphen und den zahlreichen Druckfehlern hätte zurecht finden können.

Geringere Schwierigkeit bietet der zweite oder heortologische Theil des Werkes, weil der Verfasser sich in anerkennender Weise bemüht hat, das Verständnis der vorkommenden Feste durch fortlaufende Commentarii diurni zu erleichtern. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß er überall das Richtige getroffen. So kann vor allem nicht gebilligt werden, was einer der ersten Recensenten des Buches über die Interpretation der am 27. März aufscheinen-

---

[1]) Vgl. Liter. Rundschau, 1892, S. 19. Vgl. auch Liter. Handweiser, 1892, S. 233. [2]) Ob die Parenthese (zum 22. März) primum Pascha hic aliquando invenitur et non plus *valet* ad cal. Mart. (S. 65.) eine Correctur des Originals ,. . et non plus *ultra* ad K.' mar. (S. 11), oder eine Erläuterung desselben sei, ist aus dem Buche nicht ersichtlich. Der angehende Computist wird sie dunkler finden als den Text des Kalendars selbst. [3]) Sie fehlen auch nicht in den alten deutschen Uebersetzungen des röm. Breviers. Vgl. das Officium ,von dem hochzeytlichen feste der rainen entpfenkniß Marie' in den Ausgaben von Nürnberg und Augsburg.

den Resurrectio Domini' geschrieben, daß L. ,die ganze Frage klar und ausführlich erörtert habe'.[1]) Der betreffende Abschnitt (S. 61—63) gehört vielmehr zu den schwächsten Partien des ganzen Werkes.

L. ist nämlich in einem großen Irrthum befangen, wenn er den Einsatz am 27. März: Resurrectio Domini blos chronologischer nicht aber zugleich auch heortologischer Natur sein läßt. Es ist diese Eintragung ins Kalendar nicht nur die chronologische, historische Angabe des Datums der Auferstehung des Herrn zu Jerusalem, sondern auch die heortologische Ankündigung der alljährlich an diesem Tage zu begehenden Gedächtnisfeier des Geheimnisses. Diese Commemoratio annua resurrectionis dominicae war eine vom eigentlichen Osterfeste verschiedene Feier; sie ist in der lateinischen Kirche viele Jahrhunderte hindurch alljährlich am 27. März als eine vom beweglichen Osterfeste getrennte, selbständige Auferstehungs-Gedächtnisfeier begangen worden[2]) und wird annoch von manchen Kirchen des Orients regelmäßig abgehalten.[3]) Wie zB. nach koptischem Ritus der Tod des Heilandes immer an einem bestimmten Tage des Monates die commemoratio crucifixionis D. N. J. Ch. pro salute mundi hat[4]), so ist auch dem Geheimnisse der Auferstehung des Herrn — unbeschadet des beweglichen christlichen Osterfestes — am drittfolgenden Tag die Commemoratio gloriosae resurrectionis D. N. J. Ch. a mortuis als festum immobile gewidmet.[5])

Es dürfte somit all die Mühe überflüssig erscheinen, welche L. auf die Beweisführung verwendet, daß die kalendarische Angabe des 27. März sich aus dem Grunde nicht auf das Osterfest beziehen könne, weil dieses nicht an einem bestimmten Monatstag, sondern an einem beweglichen, nach dem Concil von Nicäa zu berechnenden Sonntage zu feiern sei; denn die ganze Erörterung stellt sich als gegenstandslos heraus, da die Urheber des Hypogrammons Resurrectio Domini weder an das bewegliche Festum Paschatis im allgemeinen, noch an das Osterfest eines bestimmten Jahres, sondern an die auf diesen Tag ein- für allemal angesetzte unbewegliche commemoratio annua Resurrectionis Domini ge-

[1]) Histor. polit. Bl., 1892, Bd. 109, S. 570. [2]) Vgl. hierüber: De distinctione inter solemnitatem resurrectionis et festum Paschatis im Innsbrucker Kalendarium utriusque ecclesiae, t. 2, pp. 273—280 und Disputationes academ. I., 3, p. 165. — Dem entsprechend ist auch wie aaO. bemerkt wird, die Eintragung von Christi Himmelfahrt und Pfingsten zu verstehen. [3]) Vgl. das genannte Kalendar. t. 2, p. 654. [4]) Ebenda. [5]) Vgl. das im genannten Kalend. utr. eccl. t. 2. p. 645 angeführte, von Card. Mai veröffentlichte koptische Synaxarium, fol. 31. a tergo, bei Mai, S. 111.

dacht haben. Dem entsprechend wird wohl auch ein bedeutender Theil des oben erwähnten Lobes, welches ‚der Klarheit und Ausführlichkeit der Erörterung dieser ganzen Frage‘ gespendet worden ist, in Wegfall zu kommen haben.

Gleichwie bei der Interpretation des Einsatzes des 27. März, so irrt L. auch bei der Erklärung der Angaben der übrigen Geheimnisse des Herrn, indem er denselben nur chronologische, nicht aber auch heortologische Bedeutung beimisst. Das Gegentheil ist der Fall. Der eigentliche Zweck der kalendarischen Ankündigung der Ereignisse aus dem Leben Jesu ist der, daß bekannt gegeben werde, an welchen Tagen des Jahres das Gedächtnis der betreffenden Geheimnisse zu feiern sei; und das ist ein rein heortologischer, der weder mit der Chronologie noch mit der Chronographie etwas zu thun hat. Von der Coincidenz des wirklichen historischen Eintreffens des Geheimnisses mit seiner annua commemoratio wurde bei Eintragung desselben ins Kalendar für gewöhnlich abstrahiert; weshalb sich denn auch ein und dasselbe Geheimnis in den Festverzeichnissen der verschiedenen Kirchen so ganz verschieden verzeichnet findet.[1])

Wenn L. in den Commentaren zu den einzelnen Festen mit Recht hervorhebt, daß die griechischen Menologien unverkennbaren Einfluss auf unsere spätmittelalterlichen Festkalender ausgeübt (S. 146), so hat er es doch unterlassen, dem nichtfachmännischen Leser die erforderlichen Daten zu bieten, um sich ein richtiges Urtheil über die Natur und die Bedeutung so mancher von dort herübergenommener, nachher jedoch von den Lateinern wieder fallen gelassener Feste zu bilden. Nehmen wir beispielsweise zwei der vorzüglichsten Feste dieser Gattung heraus, das festum conceptionis s. Joannis Baptistae am 21. September, und das Fest der heiligen Mitglieder der Familie des Herrn am Sonntag nach Christi Geburt. Da wäre denn vor allem anzumerken gewesen, daß diese Feste heute noch überall bestehen, wo der griechische Ritus herrscht. In allen Kalendarien der österreichisch-ungarischen Monarchie gemischten wie alten Styles sind dieselben verzeichnet, und weit über acht Millionen östr.-ungarischer Staatsangehörigen halten immer daran, wie an einer heiligen Ueberlieferung fest: gewiss ein Umstand, der sie einer kurzen Erklärung wert erscheinen läßt.

Außerdem wären dem in der Heortologie minder bewanderten Leser zweifelsohne nähere Aufschlüsse über den Gegenstand der so

---

[1]) Vgl. beispielsweise das Hypogrammon des auf der Hochzeit zu Kana gewirkten Wunders im Kalendar. cit. t. 1 p. 58, t. 2 p. 642 und in dieser Zeitschrift 1882, S. 581.

ganz ungewohnt klingenden Feste erwünscht gewesen. Wenn L. dieselben nicht in eigenen Anmerkungen hätte geben wollen, so wäre doch ein Hinweis auf ein leicht zugängliches Handbuch möglich gewesen. Selbst das bereits angeführte Kalendarium utriusque ecclesiae würde seine Dienste nicht versagt haben. Ueber die Feier der Empfängnis des Täufers[1]) handelt es t. 1, pp. 283, über die Collectivfeier am Sonntag nach Christi Geburt t. 2, pp. 541 bis 543.

Es würde sich überhaupt der Mühe gelohnt haben, wenn der Verfasser, den Wink Lagardes[2]) beachtend, dieses Buch bei der Erklärung der Feste mitunter angesehen hätte; es würden dadurch manche Fehler vermieden, manche Angaben in nicht unerwünschter Weise illustriert worden sein. So würde zB. S. 204 der Versuchung ausgewichen worden sein, im dort angeführten Pantaleimon einen von Pantaleon verschiedenen Heiligen zu erkennen; *Παντελεήμων* ist nämlich, nach Ausweis des Kalendar. utr. eccl. der wirkliche Name, unter welchem der hl. Pantaleon nicht blos im Oriente[3]), sondern auch weithin im Occident[4]) verehrt wird.

Zu den Partien, welche eine nicht überflüssige Illustration bezw. Richtigstellung aus dem genannten Kalendarium hätten erhalten können, ist unter andern zu rechnen, was S. 146, unter Vermengung zweier verschiedener Tage, über ‚das Fest aller Vorväter am Sonntag vor Christi Geburt' angemerkt wird. Die eigentlichen Gründe der zwei Feste der heiligen Vorväter am 3. Adventssonntag (*τῇ κυριακῇ τῶν ἁγίων προπατόρων*), und der heiligen Väter am Sonntag vor Weihnachten (*τῇ κυριακῇ τῶν ἁγίων πατέρων*) finden sich im Kalendarium t. 2 pp. 537—540 aus den liturgischen Quellen getrennt dargelegt.

Auch dürfte es am Platze gewesen sein, zur Erklärung der S. 117 verzeichneten zwei verschiedenen Feste der hl. Siebenschläfer die kurze Bemerkung beizufügen, daß nach dem Zeugnisse der griechischen liturgischen Bücher an dem einen Tag das Martyrium derselben unter Decius (*ἡ ἄθλησις*), an dem andern aber die Auffindung ihrer unversehrten Leiber unter Theodosius (*ἡ φανέρωσις*) gefeiert wird.[5])

---

[1]) Der liturgische Titel des Festes lautet: *ἡ σύλληψις τοῦ τιμίου, ἐνδόξου προφήτου, προδρόμου, καὶ βαπτιστοῦ Ἰωάννου*: Conceptio venerandi, gloriosi prophetae, praecursoris et baptistae Joannis. [2]) Götting. gelehrt. Anzeigen, 1883, Stück 45, S. 1426—1427. [3]) Vgl. Kalendar. cit. t. 1, p. 226, und t. 2, p. 606. [4]) Vgl. auch Acta SS. mensis Junii tomo 6, pp. 830—831. [5]) Ueber diese Feste vgl. Kalendar. cit. t. 1, pp. 233—234, t. 2, pp. 565—566, 615—616, 659.

Endlich würde es, um auch eines Sacramentales zu gedenken, für den wißsbegierigen Leser nicht uninteressant gewesen sein, das Fest des hl. Sixtus und seine Benedictio uvae (S. 49) mit der orientalischen Feier Deiparae ad aristas und Virginis Mariae propter custodiam seminum (Kalendar. t. 2 p. 664) verglichen zu sehen.

Was den letzten oder historischen Theil des Werkes betrifft, so kann Ref. nur dem beistimmen, was bisher zahlreiche Berichterstatter über die hohe Bedeutung desselben für die Kirchengeschichte geschrieben haben. Es ist jedenfalls dabei anzunehmen, daß die diesbezüglichen Originalien, die dem Verfasser vorlagen, minder fehlerhaft waren, als die, welche sich auf die chronographischen Zeichen des Computus beziehen.[1]) Zu bedauern ist nur, daß der Gebrauch des so interessanten Buches durch den Mangel eines zweckmäßigen alphabetischen Inhaltsverzeichnisses unsäglich erschwert ist.

2. Vor der voranstehenden deutschen Publication zeichnen sich die an zweiter Stelle angeführten Fasti Mariani von Holweck sehr vortheilhaft aus.

Dem Buche sind, außer einem ausführlichen Elenchus bibliographicus (XIX—XXI) zwei musterhaft gearbeitete alphabetische Register beigegeben, ein Index festorum (353—367) und ein Index gentium, locorum et ordinum (369—378).

Im Elenchus finden wir die meisten heortologischen Quellen der morgen- und abendländischen Kirche verzeichnet, die der amerikanische Verfasser benützt, und die wir bei Lechner vermissen. Sie fließen durch das ganze Werk hindurch sehr reichlich; und Holweck hat's in der That verstanden, dieselben mit Fleiß und Geschick nicht blos bei der Darstellung der Fasti Mariani der lateinischen Kirche zu verwerten, sondern auch zur Erklärung der orientalischen Muttergottestage in geeigneter Weise heranzuziehen. In letzterer Hinsicht werden ihm die Freunde heortologischer Studien in der neuen Welt namentlich für die vielen Aufschlüsse dankbar sein, welche er aus den noch wenig bekannten zwei neuern Quellen gibt, nämlich aus Martinovs griechisch-slavischem Kirchenjahr und aus dem Innsbrucker Kalendarium utriusque Ecclesiae: und das umsomehr, seitdem die zwei schismatischen russischen Bischöfe in den V. St. (von Alaska und den Aleuten) unermüdlich thätig

[1]) Es ist von Recensenten bemerkt worden, daß einige Namen nicht recht gedeutet oder eingeschrieben worden seien. Zu denselben dürfte auch Epternach (S. 59) statt Echternach zu zählen sein.

sind, durch Massenvertheilung von orientalischen Madonnenbildern mit schismatischem Anwurf die Aufmerksamkeit der Amerikaner auf die russische Kirche zu lenken. So ist, um nur ein paar hieher gehörige Beispiele anzuführen, für alle Geistlichen, die mit Christen griechischen Ritus in Berührung kommen, von hoher Wichtigkeit, was H. über das berühmte Lucasbild τῆς Ὁδηγητρίας (Kalendar. cit. II 161—162) und seine vielen Ektypen, welche sich in verschiedenen Kirchen des Morgen- und Abendlandes[1]) befinden, aus den genannten Werken mittheilt. Unter all diesen Nachbildungen steht in der russischen Kirche das Muttergottesbild von Kazan oben an, und es dürfte wohl kaum ein anderes Heiligenbild so oft vertheilt werden, als diese imago B. Deiparae Casanensis. Zu seiner Verherrlichung werden alljährlich zwei hohe Feste gefeiert, am 8. Juli die Apparitio imaginis (Javlenie obraza) und am 22. October das eigentliche Nationalfest des Bildes (Prazdnik ikonija). H. gibt zu den genannten Tagen (135—136 und 247—248) den erwünschten Commentar und setzt so den Leser in Stand, sich ein Urtheil über die Bedeutung der von den Russen so emsig verbreiteten Madonnen von Kazan zu bilden. Beide Feste sind im bürgerlichen ‚Universalkalender' (vseobščij Kalendar) von St. Petersburg verzeichnet; das letztere sogar als den neprisutstvennyj, ἡμέρα ἄπρακτος, dies feriatus), d. h. als stehender, vom Staate festgesetzter Feiertag, an welchem nebst den übrigen öffentlichen Geschäften namentlich auch die gerichtliche Thätigkeit zu ruhen hat.[2])

Zur weitern Illustration der Verehrung des Kazaner Hodigitriebildes und seiner Verbreitung im Auslande hätte auch die für die deutschen Amerikaner nicht uninteressante Notiz hinzugefügt werden können, daß Kaiser Nicolaus I im J. 1842 dem Kronprinzen von Bayern, dem nachmaligen König Max II, ein glänzendes, in massivem Silber und Gold ausgeführtes Ektypon dieses nämlichen Muttergottesbildes von Kazan als russisches Hochzeitsgeschenk übersandt hat. Vor 10 Jahren habe ich das Prachtstück auf Hohenschwangau gesehen. Es trägt die allen Kazan'schen Madonnen gemeinsame slavische Inschrift: Presv. Bogor. Kazansk., welche zu lesen ist: (Ikon) Presvjatyja Bogorodicy Kazanskyja, d. h., (Imago) Sanctissimae Deigenitricis Casanicae.

[1]) Die Italiener nennen diese Bilder kurzweg Madonne d'Itria und stellen nicht selten gar wunderliche Hypothesen über die Etymologie des Wortes Itria auf. [2]) Ueber die Feier solcher Tage vgl. Kalendar. utr. eccl. t. I, 33—34.

Von gleich hohem Interesse sind die Nachrichten, welche unser Autor aus den nämlichen Quellen über den Cultus der Hodigitrien von Smolensk und Vladimiria bietet. Wenn diese in der russischen Kirche hochverehrten Muttergottesbilder sich auch nicht einer so allgemeinen bürgerlichen Verehrung erfreuen[1]), wie die Madonna von Kazan, so sind dieselben doch durch mehrere hervorragende liturgische Feste ausgezeichnet und haben außerdem noch das vor der Casanica voraus, daß sie länger im Besitze der Unierten geblieben sind. Jedenfalls hat H. wohl gethan, den wissbegierigen Leser, unter Benützung der zwei genannten Werke, mit ihnen bekannt zu machen, weil auch sie außerhalb Russlands häufig zu finden sind.

H. hat aber noch ein Weiteres gethan. Seine Forschungen beschränken sich nicht auf die im Elenchus bibliographicus angeführten Werke; auch aus vielen brieflichen Quellen gewinnt er mannigfache sichere Informationen. Mit erstaunlicher Mühe und Ausdauer hat er sich aus allen Welttheilen, wo es Muttergottesfeste gibt, zuverlässige Originalberichte zu verschaffen gewusst; durch fleißige, gewissenhafte Verwertung derselben das in den verschiedenen gedruckten Büchern zerstreut herumliegende in erwünschter Weise geordnet, corrigiert, ergänzt, beleuchtet; und so Fasti Mariani hergestellt, die an Wert und Brauchbarkeit alles übertreffen, was wir bisher auf diesem Gebiete besessen, und selbst viel neues Material zur näheren Erklärung dessen bieten, was der übrigens sehr ausgezeichnete Artikel ‚Marienfeste‘ im ‚Kirchenlexikon‘ (2. Aufl. Bd. 8, S. 802—826) über die gewöhnlichen Muttergottestage enthält.

Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß es dem fleißigen Forscher wirklich gelungen sei, gar alle Localfeste der Allerseligsten Jungfrau ausfindig zu machen: was wohl ein Ding der Unmöglichkeit sein dürfte. Wenn dem Buche noch manche Lücken anhaften, so ist dem Verfasser daraus kein Vorwurf zu machen; und wenn der Innsbrucker Leser zB. das große Mariahilffest, das sogenannte Saeculum vermisst, welches in der Hauptstadt Tirols

[1]) So, ‚allgemeiner‘ sag' ich, weil dieselben nicht ohne allen nationalen Cult geblieben sind. Der Madonna von Smolensk zB. ist im bürgerlichen Universalkalender von St. Petersburg am 28. Juli ein ehrenvoller Platz angewiesen. Auch wird ihr zu Ehren am 5. November ein specielles Dankfest abgehalten in memoriam patriae a Gallorum invasione anno 1812 liberatae: unbeschadet der allgemeinen Feier des patriotischen Officiums am Weihnachtsfeste, welches nach der Tagesliturgie stattfindet: in gratiarum actiones pro liberatione ecclesiae et ditionis Russicae a Gallis aliisque nationibus viginti anno 1812.

zu Anfang Juli unter dem Titel: Solemnitas translationis imaginis B. M. V. sub titulo ‚Auxilium Christianorum‘ als duplex I. cl. cum octav. cum propr. offic. et miss.[1]) alljährlich gefeiert wird, so kann er darin noch kein n Grund finden, das hohe Verdienst des Verfassers zu schmälern.

Der Index festorum B. M. V. umfasst, wie eingangs bemerkt wurde, volle 14 Seiten. H. behandelt sie naturgemäß nach der Ordnung der Monate, in zweitheiligen Commentarii menstrui, von denen der erste die festa immobilia, der andere die festa mobilia menstrua enthält. — Nach dem December lässt er sodann die festa mobilia annua in fünf Abtheilungen folgen, nämlich: 1. Festa mobilia Adventus, 2. F. m. post Natale Domini; 3. F. m. ante Pascha; 4. F. m. post Pascha; 5. F. m. post Pentecosten. Auch bei der Darstellung dieser letztgenannten Tage zieht der Verfasser die besagten Quellen mit Glück heran. Da ich mich auf das einzelne nicht einlassen kann, so beschränke ich mich darauf, den Leser auf die interessantesten Commentare aufmerksam zu machen, welche H. zu den dem Innsbrucker Kalendarium utr. Eccl. entnommenen morgenländischen Festen Baptismi B. V. M., hymni acathisti, vivifici fontis, und andern orientalischen Muttergottestagen schreibt.

Für eine neue Auflage noch die paar ganz kurzen Bemerkungen: *1.* (zur Seite 329) daß das Apostolische Vicariat Luxemburg seit 1870 zum Bisthum erhoben ist; *2.* (zur Seite 137) daß der constantinopolitanische Alexius nicht Johannes Colabita sondern J. Calybita heißt (Kalend. cit. I 70—71); *3.* (zur S. 231) daß über die Mannigfaltigkeit von Deutungsversuchen des Namens M a r i a diese Zeitschrift, 1880, S. 387 — 389, verglichen werden kann[2]); *4.* (zu den S. 80 167 296), daß bei der Erklärung der vielen Achiropiten (τῶν ἀχειροποιήτων, h. e., imaginum non manufactarum) der griechischen Kirche die so häufig vorkommenden apparitiones miraculosae imaginum[3]) B. M. V. bei den Lateinern mehr herangezogen werden

---

[1]) Durch Decret der Ritencongregation vom J. 1864 ist das Fest auf den ersten Sonntag im Juli angesetzt: sub lege tamen et conditione, ut Officium pretiosissimi Sanguinis D. N. J., remotum a Dominica prima Julii, juxta decretum concessionis d. 10. Aug 1849, reponatur feria II sequenti, et, in ea occurrente festo Visitationis Virginis, alia sequenti die, minime vero. Dominica tertia Julii, et dummodo rubricae serventur. [2]) Dies gilt auch für die Erklärung des Namens M a r i a im Kirchenlexicon aaO. 817. [3]) Diese Aufscheinungen von Bildern der allerseligsten Jungfrau sind weder mit den in unseren Fastis verzeichneten Auffindungen oder Entdeckungen bereits existierender Bilder, noch

sollen; da der Terminus ἀχειροποίητος hier nicht ganz in demselben Sinne gebraucht wird, in welchem er am 16. August[1]) im Officium des Christus-Achiropitenbildes von Edessa vorkommt: was gleichfalls von den liturgischen Uebersetzungen (slav. — *Ik. nerukotvoren.*; rumän. — *Ic. cel. nefacut. de mâna.*) zu verstehen ist[2]); 5. (zur S. 359), daß neben den zahlreichen imagines lacrimantes im Abendlande auch die εἰκὼν δακρύουσα der griechisch-unierten Seminarskirche zu Blasendorf, in Siebenbürgen, namentliche Erwähnung verdient[3]); 6. endlich (zur S. XV), daß die Antwort der Ritencongregation v. 20. März 1683 ‚Lectum', sammt dem vorangehenden Texte, in Wegfall zu kommen hat.

N. Nilles S. J.

Der Bilderstreit, ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit. Von Dr. Karl Schwarzlose. Gotha, Friedrich Andreas Perthes, 1890. VIII + 266 S. 8°.

Der Verfasser beginnt: ‚Nicht nur an einzelnen Menschen, sondern an ganzen Gesellschaftskreisen läßt sich die Thatsache beobachten, daß sie nicht selten mit dem Wechsel der Zeiten Anschauungen und Lebensübungen ändern und später zuweilen sich gerade zu dem bekennen und das treiben, was sie früher mißachtet und gemieden haben. Auch in der Entwicklung der christlichen Kirche läßt sich diese Erscheinung in Lehre und Brauch nachweisen. Auf der dritten gegen Paulus von Samosata in Antiochien abgehaltenen Synode (268) war für den Logos das Prädicat ὁμοούσιος verworfen worden, ein halbes Jahrhundert später wurde es zu Nicäa das Stichwort der Orthodoxie' — erster Beweis für die Wandelbarkeit der Kirche in ‚Lehre und Brauch.' Es liegt auf der Hand, daß das Beispiel Schs voraussetzt, das Prädicat ὁμοούσιος für den Logos sei von den zu Antiochia versammelten Bischöfen in dem gleichen Sinne, in der nämlichen Lehrbedeutung verworfen worden, in der es von dem ersten Concil zu Nicäa 325

---

mit den Erscheinungen der Mutter Gottes selbst (zB. zu Lourdes, Salette und an andern Orten) zu verwechseln.

[1]) Vgl. Kalendar. utr. eccles. I., 250—251; II, 157 627.

[2]) Eines der bekanntesten Marienachiropiten ist das hochverehrte Muttergottesbild in der Pfarrkirche zu Absam, bei Hall in Tirol, über welches zu vergleichen ist Tinkhauser, Beschreibung der Diöcese Brixen, II, 486—494.

[3]) Vgl. die im Auftrag des Fürstprimas von Ungarn darüber aufgenommenen Acten in den ‚Symbolae', II, 624—628.

gebraucht wurde. Das ist aber nicht der Fall. Dem Worte ὁμοούσιος, dessen Terminologie im dritten Jahrhundert noch nicht fixiert war, hatte der Monarchianer Paul von Samosata eine häretische Bedeutung unterschoben. Nichts weiter als dieses häretische ὁμοούσιος des Samosateners ist von jener Particularsynode verworfen worden — wenn anders der um neunzig Jahre abstehende Bericht der Halbarianer über diese Verurtheilung des ὁμοούσιος als geschichtlich beglaubigt gelten darf[1]. Das konnte Sch. nicht blos bei Hefele, Schwane u. a., sondern auch in Harnacks Dogmengeschichte 1, 643, finden[2]). Es ist ferner sehr beachtenswert, daß in der von dem nicänischen Concil gefassten Bedeutung kurz vor der genannten antiochenischen Synode[3]) Papst Dionysius das Wort ὁμοούσιος verstanden hat, gegen den gleichnamigen Bischof von Alexandrien, über den einige seiner Diöcesanen in Rom Anzeige gemacht hatten, weil er sich in der Bekämpfung des Sabellius subordinatianischer Wendungen bedient zu haben schien[4]). Von einer Wandlung der christlichen Kirche in ‚Lehre und Brauch' ist also nichts zu entdecken.

Sch. fährt fort: ‚Bezüglich der Abendmahlspraxis galt in der alten Kirche der Genuss des Brotes allein als manichäische Ketzerei; seit dem zwölften Jahrhundert wurde die katholische Laienwelt kirchlicherseits auf das Brot allein beschränkt, der Kelch blieb den Priestern vorbehalten' — zweiter Beweis für die Veränderung der christlichen Kirche in ‚Lehre und Brauch'. Hätte Sch. sich die Quellen etwas näher angesehen, gewiss würde er sich eine derartige durchaus unhistorische Behauptung nicht gestattet haben. Es ist unzweifelhaft, daß schon während der ersten christlichen Jahrhunderte die heilige Communion auch unter einer Gestalt empfangen wurde. Sonderbar genug geht dies gerade aus den beiden Citaten hervor, mit welchen der Verfasser seinen unwahren Satz zu begründen sucht. Sch. beruft sich auf Gfrörers Kirchengeschichte II 2 (1842) 802. Hier also hat Sch. gelesen, daß ‚in der alten Kirche der Genuss des Brotes allein als Beweis manichäischer Ketzerei galt'? Der damals noch

[1]) Hefele, Conciliengeschichte 1² (1873) 140; Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte 1³ (1884) 223 Anm. [2]) In Harnacks Dogmengeschichte 2, 104 heißt es, daß das ‚unbiblische Stichwort, ὁμοούσιος zeitweise sogar direct von der Kirche abgelehnt' worden sei. Sollte dies eine Anspielung auf die Vorgänge der dritten Synode von Antiochia sein, so wäre zu bemerken, daß diese Synode nicht die Kirche war. [3]) ‚Bald nach 260' sagt Harnack aaO. 1, 682. [4]) Vgl. Schwane, Dogmengeschichte 1² (1892) 149 f.

ungläubige Gfrörer sagt das nicht; Gfrörer schreibt: ,Den Wein zu verschmähen, galt als ein Zeichen manichäischer Ketzerei.' Das klingt doch wohl ganz anders, als die Wendung bei Sch. Die grundsätzliche Verschmähung consecrierten Weines, den die Manichäer für ein Geschöpf des bösen Princips hielten, galt als ein Zeichen von Ketzerei, nicht aber schlechthin der Genuss der heiligen Communion unter der Gestalt des Brotes, wofür Gfrörer selbst S. 801 f. mehrere Beispiele aufzählt[1]).

Eben dies erhellt aus dem zweiten Citat Sch.s, das dieser allem Anscheine nach nur aus Gfrörer herübergenommen hat. Papst Leo I redet an dieser Stelle von den Manichäern, welche, wie bemerkt, den Wein verabscheuten und außerdem nichts davon wissen wollten, daß Christus der Herr sein Blut für uns vergossen habe. Um indes unentdeckt zu bleiben (ad tegendam infidelitatem suam), nahmen sie an dem Gottesdienste der Gläubigen theil, auch an dem heiligen Abendmahl, aber nur unter der Brotsgestalt. Der Papst nannte dies ,gottesräuberische Heuchelei' und verlangte, daß dem Unfug ein Ende gemacht werde[2]). Daraus folgt aber genau das Gegentheil von dem, was Sch. geschrieben hat. Es folgt, daß außer jenen Häretikern und zugleich mit ihnen auch gläubige Katholiken das heilige Sacrament nur unter der Gestalt des Brotes empfiengen — selbst bei der kirchlichen Feier; denn sonst hätten ja die Sectierer nicht verborgen bleiben können; ihr Abscheu vor dem Kelche hätte sofort die Aufmerksamkeit der Umgebung wachgerufen[3]). Von einer Veränderung der christlichen Kirche in ,Lehre und Brauch' ist also wiederum nichts zu entdecken.

Die Eindrücke, welche der Leser sogleich nach den ersten Zeilen der Arbeit von Sch. empfängt, sind also nicht sehr günstig. Sie werden auf jeder folgenden Seite verstärkt. Sch. ist in dem Wahn befangen, daß die Verehrung der Heiligen und der Bilder im Grunde nichts weiter als Götzendienst sei. Gegen den Götzendienst richtet sich der Verfasser des Briefes an Diognet im zweiten Capitel. Nach Sch. ist diese Auslassung des Apostelschülers zugleich eine Polemik gegen den Bildercult: ,Die Bilder aus Stein

---

[1]) Gründlicher ist der Gegenstand behandelt von Grisar S. J., Jakob Lainez und die Frage des Laienkelches auf dem Concil von Trient, in dieser Zeitschrift 1881, 696 f., 1882, 39 ff. und neuerdings von Dr. Jakob Hoffmann, Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum. Speyer 1891. [2]) Sermo 42 (al. 41) c. 5, bei *Migne* PL. 54, 279 f. [3]) Vgl. *S. Gelasii* papae ep. 37 n. 2, bei *Thiel*, Epp. Romanorum Pontificum 1 (1868) 451 f. und Hoffmann aaO. 153 f.

und Erz, aus Silber und Eisen, die der Verfasser des Briefes an Diognet so energisch bekämpft, werden mit einemmale als altergebrachte, ja als apostolische Institution vertheidigt, die Verehrung derselben, die man den Heiden als eine ihrer schmachvollsten Verirrungen vorgerückt hatte, wurde den Christen zum freien Brauch, und die Entschuldigung, welche Porphyrius gegen die Christen zu Gunsten der Götzenbilder geltend macht, daß sie den Ungebildeten als Unterrichtsmittel dienen, begegnet uns seit dem fünften Jahrhundert als eine beliebte Begründung des Bildergebrauchs in christlichem Munde' (2). S. 4 liest man: ,Daß jede Verehrung der symbolischen und bildlichen Darstellungen in den ersten drei Jahrhunderten verpönt war, bedarf nicht des Erweises'. Aber Sch. erweist es doch: Denn ,wie hätten sich wohl in der schweren Zeit der Verfolgung die Christen gesträubt, den Kaiserbüsten Weihrauch zu streuen, wenn sie gewohnt gewesen wären, vor ihren Bildern solche heidnische Adoration zu üben! Unmöglich kann heimlich von den Christen eine Verehrung geübt worden sein, deren Weigerung vor der staatlichen Behörde sie oft genug mit dem Tode büßten'.

Sch. meint, daß die Verehrung der Heiligen und der Bilder ,die eigenartige Bedeutung Christi für uns aufs tiefste schmälert und die christliche Wahrheit aufs gefährlichste verletzt' (10[5]; vgl. 95). ,Die immer wiederkehrende Hindeutung der Ikonoklasten auf die Sufficienz und den unerschöpflichen Reichthum der Schrift wird besonders eines evangelischen Christen Auge nicht ohne Freude beobachten, wie sich denn überhaupt jedes Protestanten Sympathie mehr der bilderfeindlichen Anschauung zuwendet' (87).

Durch diese Sympathie Sch.s für die Bilderfeinde bestimmt sich sein Urtheil über deren Theorie. Die im Jahre 754 versammelten ikonoklastischen Bischöfe erklärten: ,Nachdem wir die Beschlüsse der heiligen Synode mit vieler Mühe und Sorgfalt und unter dem Beistand des heiligen Geistes durchforscht und zur klaren Erkenntnis gebracht hatten, fanden wir, daß die sündige Malerkunst das Grunddogma unseres Heils, d. i. die Menschwerdung Christi lästere und die heiligen ökumenischen und von Gott versammelten sechs Synoden umstürze. Diese verwarfen den Nestorius, weil er den Sohn und Logos, der um unsertwillen Mensch ward, in zwei Söhne theilte'. Christusbilder malen ist aber ,frevelhaft und eine Erfindung der nestorianischen Besessenheit'. Denn ,wo die Seele Christi ist, da ist auch die Gottheit, und wo der Leib Christi ist, da ist gleichfalls die Gottheit. Wenn nun die Gottheit selbst im Leiden ungeschieden bei ihnen verharrte, wie wagen es da diese unverständigen und ver-

kunstlosen Menschen, das Fleisch, das doch mit der Gottheit so eng verflochten und selbst vergöttlicht ist, zu trennen und als Bild eines einfachen Menschen zu malen? Denn sie verfallen in einen andern Abgrund des Frevels; indem sie das Fleisch von der Gottheit trennen, ihm eine eigene Hypostase, eine andere Persönlichkeit zueignen, welche sie zu malen vorgeben, führen sie eine vierte Person als Einschiebsel in die Trinität ein. Ueberdies stellen sie das, was von der Gottheit angenommen worden ist, als unvergöttlicht dar. Es fällt also denen, welche vermeinen, ein Bild Christi malen zu dürfen, zur Last, daß sie entweder das Göttliche darstellen und mit dem Fleische vermischen oder den Leib Christi unvergöttlicht und getrennt nachbilden, gewissermaßen als selbständige Hypostase, und stellen sich so gleich mit der gottfeindlichen Secte der Nestorianer. Alle, die in solche Blasphemie und Gottlosigkeit verfallen, mögen zu Schanden werden, und es ein Ende nehmen mit denen, die da laufen, um in brünstiger Andacht ein Bild zu verehren, welches sie irrthümlicherweise fertigen und Christus benennen' u. s. f. (92 ff.).

Von dieser wahrhaft jämmerlichen Theologie sagt Sch.: ,Man merkt es diesen kernigen folgerichtigen Sätzen auf jeder Zeile an, daß sie von trefflichen Köpfen ersonnen und formuliert worden sind. Diese Väter haben eine Sprache geführt, so schneidig, wie man sie seit Jahrhunderten nicht mehr in der griechischen Kirche gehört hatte. Es war dem Kaiser gelungen, sich mit den geeigneten Männern für seine Synode zu verbinden. Am besten erhellt dies aus den Argumentationen, in denen der Nachweis geliefert wird, daß die Bilder zur Ketzerei führen. Hier haben sie das Netz ihrer Anklagen so kunstvoll gewebt, daß den Verehrern der Bilder von vornherein jede Ausflucht abgeschnitten ist. In jeder Stellung wird ihnen Matt geboten. Sie mögen sich wenden und entschuldigen, wie sie wollen, einer der Häresien sind sie unausbleiblich und rettungslos verfallen; es bleibt ihnen nur die Wahl zwischen dem Monophysitismus, dem Nestorianismus oder dem Vorwurfe, die heilige Trinität durch Einführung einer vierten Person zu lästern .. Die ganze Anlage der Beweisführung .. verräth sich durchweg als eine theologische Arbeit, die an Präcision des Ausdruckes und an Consequenz und Schärfe der Polemik nichts zu wünschen übrig läßt' (96 f.).

Harnack frägt: ,Aber glaubten die Bischöfe selbst an diese Worte'? Antwort: ,Es gab schwerlich viele, welche diese Sprache in Aufrichtigkeit und Herzensfrömmigkeit sprechen konnten und durften. Die meisten heuchelten aus Furcht vor dem Kaiser,

wenn sie erklärten, die Bilderverehrung sei Satanswerk'[1]) -- und die wenigen, welche nicht heuchelten, waren sicher keine Theologen.

Wenn Sch. schon im Titel seiner Schrift den Bilderstreit einen Kampf der griechischen Kirche um ihre ‚Eigenart' und um ihre ‚Freiheit' nennt, so folgt er hierin dem Muster Harnacks; die beiden Stichworte haben ‚wie zwei sicherleitende Wegweiser' den Verfasser ‚zum richtigen Verständnis des Bilderstreites hingeführt' (VI). Zu dem Gedanken der Freiheit von der Staatsgewalt, heißt es, hatten große Mönche die byzantinische Kirche zu erziehen versucht. In dem Kampf um ihre Eigenart, um das Bild, blieb sie Siegerin; in dem Kampf um die Freiheit ist sie erlegen. Ja man darf nach Sch. 265 sagen: ‚Gerade weil die griechische Kirche ihre eigenartige Religiosität rettete, büßte sie ihre Freiheit für immer ein, .. weil man der Hilfe der Krone im gleichzeitigen Kampfe um die Eigenart bedurfte'.

Zum Schluss hofft Sch. auf Grund der von ihm klar gestellten Haupttriebfedern des großen Kampfes, daß die griechische Kirche doch einmal jene ihre Eigenart, den Bildercult, aufgeben und sich zur wahren Gottesverehrung des Protestantismus bekehren werde. Die pathetische Stelle lautet: ‚Wir werden mit unserem Urtheil nicht zurückhalten, daß der Bilderdienst eine irregeleitete Frömmigkeit und weit entfernt ist von der erhabenen Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit. Aber wir haben auch die Perle und den religiösen Kern kennen gelernt, welche unter dieser Schale von Aberglauben und Heidenthum verborgen steckt. Es ist das tiefe Bedürfnis der Menschenbrust, seiner Erlösung und seines versöhnten Gottes gewiss zu sein. Die Frage, welche die deutsche Reformation gebar, sie war bei dem Streit um die Bilder mit im Spiele. Wir werden Mitleid haben und bedauern, daß sie dort in Byzanz nicht eine solche Lösung fand, aber wir leben in der Hoffnung, daß unter der Vorsehung dessen, der das zerstoßene Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht nicht auslöschen läßt, der Funke christlicher Erkenntnis, der unter dieser Nacht düsteren Aberglaubens der Befreiung entgegenharrt, sich noch dereinst durchringen und das helle Licht wahrheitsvoller Erkenntnis auch zur Eigenart der griechischen Kirche erheben wird. Gerade das tiefreligiöse und keinem Menschen fremde Motiv, welches den Bilderstreitigkeiten zugrunde liegt, ist uns Verbürgung, daß auch die griechische Kirche noch einer Erneuerung fähig ist zu einer Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit!'

Emil Michael S. J.

---

[1] Dogmengeschichte 2, 458; vgl. Sch. 97.

Die priesterliche Thätigkeit des Messias nach dem Propheten Isaias (c. XLIX—LVII) in gemeinverständlicher Auslegung betrachtet von Dr. Wilhelm Schenz, kgl. geistl. Rat und Professor am Lyceum in Regensburg. Regensburg, Manz, 1892. 115 S. 8°.

Der Herr V. beschließt seine Schrift mit dem Satze: „In dem Maße als die Priester ihre Freundschaft für die Propheten durch eingehendes Studium ihrer Prophetien bekunden, werden sie an sich selber erfahren, daß die Propheten zu den verläßigsten Freunden und Beratern der Priester gehören". Es ist jedenfalls verdienstlich und lobenswert, auf die reiche Quelle der Belehrung hinzuweisen, welche in den prophetischen Schriften fließt. Das will auch vorliegendes Schriftchen thun und an einer der inhaltreichsten Weissagungen des Fürsten unter den Propheten nachweisen. Der Abschnitt umfasst sieben prophetische Reden, deren Kerngedanken folgendermaßen an den Ueberschriften bezeichnet werden: in weltumfassender Allgemeinheit wird die von Sion ausgehende Erlösung sich offenbaren (Cap. 49); für das schuldbehaftete Israel bietet sich der schuldlose Messias zum Genugthuungsopfer (Cap. 50); die durch den Leidensgehorsam des Messias für Sion errungene Herrlichkeit wird geschildert (51, 1—52, 12); aber auch die Tiefe des leidenden, wie der Gipfelpunkt der Erhöhung des triumphierenden Messias wird prophetisch dargestellt (52, 13—53, 12); des bitteren Opfers süße Opferfrucht tritt hervor in der Gegenüberstellung zwischen der theokratischen und der messianischen, der alt- und neutestamentlichen Bundeskirche (Cap. 54); Aufforderung zum Anschluss an die durch das Messiasopfer begründete Heilanstalt (Cap. 55); das Heil der gläubig Gewordenen, das Unheil der ungläubig Gebliebenen (Cap. 56 57).

Der Herr V. nennt seine Arbeit eine gemeinverständliche Auslegung. Referent möchte sie eher bezeichnen als Aphorismen, Bemerkungen, Anwendungen zu einzelnen prophetischen Stellen, stellenweise auch als Umschreibung des Textes, der uns im Latein der Vulgata und in der Uebersetzung von Loch (22 Seiten füllend) geboten wird. Was S. 91 über den nexus opticus gesagt ist, hätte wohl gleich anfangs ausführlicher dargelegt werden sollen, damit der Standpunkt des Sehers klar gezeichnet werde. Durch die Art und Weise wie er die zweifache Befreiung schaut, werden erst viele Ausdrücke und die Uebergänge klar. Wäre dieses berücksichtigt worden, so wäre manches richtiger erklärt worden, z. B. filii sterilitatis, filii desertae, 50, 1. Es wäre zu wünschen, daß der Satzbau nicht so oft durch Einschaltungen, Zwischenbemerkungen u. dgl. unterbrochen würde; die Lesung wird dadurch

erschwert. Die aus dem Neuen Testament herbeigezogenen Parallelstellen sind meist zutreffend.

Die Schrift ist dem hochw. H. Bischofe von Regensburg zum fünfzigjährigen Priesterjubiläum gewidmet. Druck und Ausstattung sind gut. Wir schließen uns dem Wunsche des Herrn V. an, daß ‚diese kleine Arbeit namentlich unter dem hochw. Seelsorgeclerus einigen Nutzen stiften‘ möge.

Ditton Hall. Joseph Knabenbauer S. J.

Geschichte der Laiencommunion bis zum Tridentinum. Bearbeitet von Dr. Jakob Hoffmann, Curat und Religionslehrer an der städt. Handelsschule in München. Speyer, Jägersche Buchhandlung, 1891. VI + 209 S. 8°.

Der Titel dieser Schrift war das Thema, welches die theologische Facultät der Universität München im Jahre 1886 für die Preisarbeit gestellt hat. H. empfand als Hörer der Theologie schon damals Interesse für die Behandlung der Frage, aber Mangel an Zeit und Umfang des Stoffes traten hindernd in den Weg. Was unter diesen Verhältnissen nicht zustande kam, ward später durchgeführt. Der Verfasser ist sich wohl bewusst, ‚jene für den Gelehrten wie für den Curatgeistlichen so wichtige Frage nicht endgiltig gelöst zu haben; meine Arbeit kann und will nur den Anspruch machen, eine etwas ausführlichere Skizze zu sein; doch dürfte sie vielleicht zu weiteren Studien auf diesem Gebiete anregen und in einzelnen Punkten den Weg angeben‘ (III). Das also ist der Gesichtspunkt, unter welchem H. seine Leistung beurtheilt wissen will, und dieses Urtheil kann nur günstig lauten. Mit liebevollem Eifer für seinen Gegenstand hat der Verfasser die Zeugnisse der Vergangenheit bis zurück in das erste christliche Jahrhundert zusammengetragen und aus ihnen seine Schlussfolgerungen gezogen. Es sind keine überraschenden Enthüllungen, die geboten werden, und doch ist das Gesammtbild überaus lehrreich. Im zweiten und dritten Jahrhundert war der Empfang der heiligen Communion am häufigsten; die Bitte des Vaterunsers um das tägliche Brot wurde auf die eucharistische Opferspeise angewendet. Die Liebe begann zu erkalten im vierten Jahrhundert und nahm im Laufe des Mittelalters derartig ab, daß Papst Innocenz III auf dem vierten Laterankoncil 1215 es den Laien zur strengen Pflicht machen musste, wenigstens einmal im Jahre sich dem Tische des Herrn zu nahen.

Einen Maßstab für die Anschauung der Zeit über den Empfang der heiligen Eucharistie findet H. in den Bestimmungen der Ordensregeln. Aus ihnen ergibt sich: ‚Die Laienbrüder des Ordens B. M. de Mercede, gestiftet im dreizehnten Jahrhundert, communicieren wöchentlich, die Dominicanerinnen fünfzehnmal im Jahre, falls sie Beichtväter finden, welche sie so oft Beicht hören wollen. Der Nonnen der hl. Clara war durch ihre Regel, welche sie vom hl. Franz von Assisi erhalten hatten, sechsmaliger Empfang der hl. Eucharistie geboten, an Weihnachten, Gründonnerstag, Ostern, Pfingsten, Mariä Himmelfahrt und Allerheiligen. Dieselbe Verpflichtung dürfte jener Heilige auch seinen geistlichen Söhnen auferlegt haben; in ihrer Regel heißt es nur: „Die Religiosen sollen mit großer Demuth und Andacht die heilige Communion empfangen.“ Die Laienbrüder des hl. Dominicus nehmen das hl. Sacrament nur viermal im Jahre. Die Benedictiner, welche wöchentlich sich demselben nahten, verlangten vom Concil zu Vienne die Erlaubnis der einmaligen Communion im Jahre. Fünfmal den Leib des Herrn jährlich zu empfangen, ist in den Constitutionen der hl. Brigitta, bestätigt 1370, allen Nonnen geboten‘ (169). ‚Als die „Reformation“ begann, stand es mit dem Empfange des heiligsten Sacramentes schlecht wie vorher und seitdem nie‘ (175). Es galt einen Kampf gegen die Bequemlichkeit und gegen das Vorurtheil. Der hl. Ignatius von Loyola hat ihn aufgenommen und sich sammt seinem Orden wenig darum gekümmert, daß ihre Bemühungen den Verdacht der Häresie weckten. Ist auch die Praxis des Mittelalters heutzutage im allgemeinen als überwunden anzusehen, so herrscht doch immerhin noch in manchen Gegenden der tadelnswerte Brauch, die erste Communion der Kinder ungebürlich zu verspäten. Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen: ‚Der nämliche jansenistische und byzantinische Geist, welcher die Communion zu einer seltenen machen will, strebt auch danach, die erste Communion so weit als möglich hinauszuschieben‘ (165 Anm.).

In größerer Ausführlichkeit gibt H. die Geschichte des Laienkelches und hebt S. 73 mit Recht hervor, daß die Kelchforderungen der Neuerer im sechzehnten Jahrhundert großentheils nur den Zweck hatten, die dogmatischen Differenzen bezüglich des heiligsten Altarsacramentes in den Hintergrund zu drängen und die Ueberzeugung zu schaffen, als handle es sich in der Befehdung der katholischen Kirche lediglich darum, daß diese nicht mehr wie ehedem den Laien den Kelch gewähre. Kurzsichtigkeit war es, wenn man katholischerseits dafür hielt, daß auf diese Weise oder überhaupt auf dem Wege des Nachgebens die Protestanten gewonnen werden könnten. Denn, wie Döllinger, Kirche und Kirchen (1861) 68 bemerkt:

‚An eine Verständigung, eine nur halb aufrichtige Wiedervereinigung konnten da nur jene noch denken, welche das Wesen der protestantischen Lehre, die Tragweite der Bewegung verkannten . . Völlige Unterdrückung und Ausrottung der katholischen Kirche betrachteten die Reformatoren als sich von selbst verstehend‘.

Das Buch Hs zeigt, wie bei allem Wechsel des Ritus und der Disciplin das Wesen der kirchlichen Lehre von der heiligen Eucharistie zu allen Zeiten unverändert festgehalten wurde.

Emil Michael S. J.

Loyola and the educational system of the Jesuits. By the Rev. Thomas Hughes, of the Society of Jesus. New-York, Charles Scribner's Sons, 1891.

Der Verlag von Charles Scribners Sons in New York läßt eine Reihe von Werken über die verschiedenen, weltgeschichtlichen Stadien des Erziehungswesens veröffentlichen. Herr Philos. Dr. N. M. Butler, besorgt die Herausgabe dieser Werke. Auf seine Anregung haben bereits mehrere Fachmänner Schriften über diesen wichtigen Gegenstand verfaßt, einen Gegenstand, welcher, dem Programm gemäß, von den Tagen des Aristoteles heraufreicht bis in unsere Zeit. Thomas Hughes S. J. aus der Provinz Missouri hat einen Beitrag zu dieser Serie geliefert in dem Buche, das wir hier zur Anzeige bringen.

Dasselbe zerfällt in zwei Theile, von denen der erste eine Vorbereitung zum zweiten bildet. Im ersten Theile wird vorzugsweise das Leben des hl. Ignatius geschildert, aber von einer Seite, die bisher von den Biographen weniger in den Vordergrund gestellt worden ist. Hier erblicken wir den Heiligen sozusagen auf seiner Jagd nach Wissenschaft. Die Schilderung, welche der Verfasser von dieser Jagd entwirft, ist anziehend. Ignatius fieng spät an, hatte immer den besten Willen zu lernen, nicht immer die beste Anleitung. Mehrmals mußte er das Gelernte umlernen, weil er es nicht auf die richtige Weise erlernt hatte. Von Barcelona, wo er sich zwei Jahre lang abgemüht hatte, die lateinische Sprache zu meistern, geht er im Alter von 35 Jahren in Alcala zum Studium der Theologie über. Hier schreitet er, wie er hofft, seinem Ziele rüstig entgegen. Doch nein! Als Neuerer wird er trotz seiner guten Meinung in den Kerker geworfen. Seine Gefangenschaft dauert nicht lange. Als unschuldig Verurtheilter wird er aus der Haft entlassen. Allein er schüttelt den Staub jener

Stadt von den Füßen und begibt sich zur damaligen Hauptquelle aller Gelehrsamkeit, zur Universität von Paris.

Wie weit war er unterdessen fortgeschritten in der Wissenschaft? Nicht weit. Er musste sich hier noch einmal mit Nachdruck auf das Studium der lateinischen Sprache verlegen. Und er that's. Er that's mit einem Willen, mit einer Ausdauer, welche ihm allgemeine Bewunderung eingebracht haben würde, wäre Ignatius ein anderer als ein Heiliger. Also in Paris, im Alter von 37 Jahren unterzieht er sich einer Arbeit, welche dem reifen Mannesalter fast ebenso unmöglich ist zu vollenden, als dem Knabenalter schwer. Er setzt es durch. Aber den Schweiß, den es ihn gekostet — das hat er sich gemerkt, so nachdrücklich gemerkt, daß er Willens ist alles aufzubieten, um andern den Weg zu verkürzen und die Arbeit zu erleichtern. Wir bedauern den gewesenen Ritter von Loyola, daß er in Paris noch zwei Jahre lang sich in den freien Stunden aufs Latein verlegen musste. Unser Bedauern ist nicht ganz an Ort und Stelle. Die verlängerte Ungläubigkeit des hl. Thomas war ihm selbst gefährlich, aber der Nachwelt nützlich. So kamen auch die Missgriffe, welche Ignatius im Studium gemacht hatte, der Nachwelt zugute. Dieser klügste der Menschen konnte Beobachtungen machen. Er fiel nicht zweimal in denselben Fehler. Er merkte, daß eine methodische, christliche Erziehungsweise, so vollkommen, wie sie überhaupt in dieser unvollkommenen Welt sein kann, damals nicht bestand. Es gab noch keinen Orden, der sich mit Aufwand seiner besten Kräfte auf die Heranbildung der reiferen Jugend verlegte. Diese Lücke wollte er ausfüllen.

Während der Verfasser diese Schilderung des wissbegierigen Heiligen vor unsern Augen entrollt, versteht er es auch in unserm Geiste, durch Hinzufügung von Seitenbildern, welche das Leben und Weben der Studenten an den damaligen Universitäten Europas vorstellen, einen Gesammtbegriff der Vortheile und Nachtheile der Erziehungsweise in jenem Zeitalter hervorzubringen. Der erste Theil des Buches, welcher 137 Seiten umfasst und in welchem die grundlegenden Gedanken der Ratio Studiorum umrissweise und dem Keime nach auftreten, dieser erste Theil ist so interessant ausgefallen, daß man sich sagt: wie matt und trocken wird wohl der zweite Theil mit seiner Erklärung von Regeln, Prüfungen, Fächern und Classen im Vergleich zum ersten sein. Man wird jedoch glücklich enttäuscht. Wie ein schönes Vorspiel ein schönes Lied einleitet, so folgt auf den ersten Theil des Werkes der noch schönere zweite.

Der zweite Theil handelt eingehend über die Ratio Studiorum oder den Studienplan der Jesuiten. Zuerst wird die

Geschichte der Entstehung der Ratio erzählt. Diese Geschichte ist lehrreich, äußerst lehrreich. Ignatius und seine Mitarbeiter waren keine Weltverbesserer, welche aus Liebe zur Neuerung das Alte über den Haufen warfen. Im Gegentheil, diese Männer gehen sehr behutsam mit neuen Lehrweisen um. Sie wissen, welch ein Wagnis es ist, Methoden in den Lehrplan einzuführen, welche zwar in glänzender Neuheit prangen, aber noch nicht geprüft worden sind durch die Erfahrung der Jahrhunderte. Sie wissen, daß einerseits Vollkommenheit nicht zu erreichen sei, daß aber andererseits von dem Guten, das sich im Laufe der Zeit bewährt hatte, das Beste auserwählt werden könne. Aber auch diese Auswahl war schwierig. Nur ausgezeichnete Köpfe mit Anwendung ihres größten Fleißes waren fähig, die gewünschte Auswahl zu treffen. Die amerikanische Constitution wird vielfach bewundert. Und mit Recht. Aber welche Theile derselben haben sich bis auf diesen Tag am besten bewährt? Sind es etwa die damals neuen, französischen Ideen, welche von den Urhebern der Constitution hie und da in dieselbe hineingelegt worden sind? Gerade an denen ist gerüttelt worden. Welches sind denn die besten Theile? Es sind diejenigen, welche aus den alten Colonialgesetzen oder aus dem noch ältern, englischen Common law oder Gewohnheitsrecht entlehnt worden sind. Diese haben sich gehalten, diese stehen fest. Es gereicht also dem hl. Ignatius und seinen Mitarbeitern zum Lobe, daß sie sich vorzüglich an das Alte hielten. Das Neue wurde jedoch nicht von vorneherein verschmäht. Im Gegentheil, manches Neue wurde erdacht und aufgenommen. Das war aber auch stichhaltig, und hat sich bewährt bis in unsere Zeit, wo es Gemeingut geworden. Die Eintheilung der Schüler in Classen und Grade; die besonderen Bücher für jede Classe; der für jedes Jahr und für jedes Fach genau bestimmte Lehrstoff; die unentgeltliche Ertheilung des Unterrichtes, die gleichmäßige Behandlung der Schüler ohne Unterschied des Adels und des Bürgerstandes — all dies waren Neuheiten, welche damals in den Lehrplan aufgenommen wurden nnd an welchen unsere Zeit noch theilweise festhält und zehrt.

Die Arbeit, welche auf Abfassung dieser Ratio verwendet wurde, setzt uns in Erstaunen. Wenn wir dem Autor folgen, wie er die verschiedenen Stadien schildert, welche die Ratio durchmachen musste, zuerst unter Ignatius selbst, dann unter Laynez und dessen beiden Nachfolgern, bis sie endlich unter Aquaviva, dem fünften General des Ordens, nach einer vierzigjährigen Prüfung zur Richtschnur der von Jesuiten geleiteten Collegien und Universitäten erhoben wurde, so geht unser Staunen in Bewunderung über. Vielleicht ist noch

niemals auf die Gesetzgebung einer Republik oder eines Königreiches so viel Sorgfalt verwendet, oder auch so viel Talent in Bewegung gesetzt worden, als auf die Ratio Studiorum. Diese Lehrmethode ist, wie der Verfasser bemerkt, dem inneren Kerne, dem inneren Geiste des Jesuitenordens entsprungen und bezweckt nicht nur die Heranbildung gelehrter und tüchtiger Christen, sondern auch dies, daß aus der jedesmaligen Schülerzahl ein Nachwuchs erstehe, um die Lehrstühle ihrer Professoren im selben Geiste einzunehmen, und um der Nachwelt auf dieselbe Weise zu nützen.

In einer Reihe von Capiteln werden uns die verschiedenen Seiten der Ratio vor Augen gestellt. Es wird gezeigt, auf welche Weise dieselbe ihre Anwendung findet in den Collegien, in den Pensionaten, an den Universitäten und vor allem in den Scholasticaten der Gesellschaft Jesu. Welche Zwecke wollte der Orden mittels der Ratio erreichen und wie und inwiefern sind dieselben auch erreicht worden? Was waren die Früchte dieses Lehrplanes zur Heranbildung von tüchtigen, christlichen Männern? Was für ein Urtheil wurde von einsichtsvollen Menschen über die Erfolge der Jesuitenschulen gefällt? In der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen entwickelt der Verfasser eine große Belesenheit in der einschlägigen Literatur, eine feine persönliche Beobachtungsgabe und einen tiefen Einblick in die menschliche Natur. So viel finden wir hier zusammengestellt und gegenübergestellt aus dem Alterthum, dem Mittelalter und der Neuzeit, daß das Buch umso spannender wird, je mehr es seinem Ende nahet.

Der Amerikaner sagt: nichts ist so erfolgreich wie der Erfolg. Daß die Jesuiten im Lehrfache große Erfolge feierten, und daß diese Erfolge als Frucht ihres Lehrsystems, ihrer Ratio, zu betrachten seien, dafür werden im Verlaufe des Buches viele Beweise angegeben. Mit Uebergehung einer großen Zahl derselben verweisen wir den Leser besonders auf das Zeugnis des Lord Baco von Verulam (S. 46), auf die Ansicht von Maynard über die französischen Jesuiten (S. 78), auf die Vertheidigung des Ordens durch Friedrich II (S. 78), auf die Empfehlung der Gesellschaft Jesu von Descartes (S. 92), auf den Ausspruch über den Orden von Ranke (S. 114). Selbst Voltaire gibt zu, daß seine Lehre und die der Jesuiten nicht aus demselben Tuche geschnitten seien (S. 105).

Das Buch ist in erster Linie wichtig für Professoren; aber auch für jeden gebildeten Mann wird es eine lohnende, belehrende und angenehme Arbeit sein, die 300 Seiten des Werkes zu lesen. Zu rügen haben wir nur dieses: zuweilen greift der Verfasser vor, geschichtlich und logisch, wo ein Nichtvorgreifen besser gewesen

wäre. Der Stil des P. Hughes ist gefällig, wird nie matt, und an attischem Salze fehlt es nicht.

St. Louis. L. R. Schlechter S. J.

The Old Testament in the Jewish Church by W. Robertson Smith. 2. ed. Edinburgh, Black, 1892. XIV, 458 p.

Unter den Gelehrten Englands, welche die Theorie von Wellhausen-Kuenen über die späte Abfassung der alttestamentlichen Bücher adoptiert, ist Robertson Smith einer der vorzüglichsten. Seine 1881 zum erstenmal erschienenen Vorlesungen (sie hatten bekanntlich seine Amtsentsetzung durch die presbyterianische Synode in Schottland zur Folge) sind in dieser zweiten Auflage vielfach verbessert und erweitert. Dieses gilt namentlich von Capitel 5: die historischen Bücher, Capitel 6: der Kanon, 7: der Psalter; das 13. Capitel: der Hexateuch, ist neu hinzugekommen. Der Verfasser gibt uns nicht blos eine klare und übersichtliche Darstellung der Ansichten der modernen Kritiker, sondern hat auch selbständige Forschungen angestellt. Beherzigungswert ist, was er über den Psalter beibringt. Die Septuaginta legt bekanntlich viel mehr Psalmen David bei als der hebräische Text, führt dagegen 4 Psalmen an, ohne Namen des Verfassers, die im hebräischen Text David zugeschrieben werden. Diese vier Psalmen, so schließt Smith, können nicht von David herrühren, ebenso wenig die Psalmen der drei letzten Bücher. Wenn Smith einigen hier zu weit geht, so werden sie mit dem, was gegen den makkabäischen Ursprung der Psalmen 44 51 72 74 79 vorgebracht wird, umsomehr einverstanden sein. Smith behauptet, daß um das Jahr 350 unter der Regierung des Artaxerxes Ochus, der mit blutiger Strenge eine Empörung in Aegypten unterdrückte, auch die Israeliten sich erhoben, weil ihnen die Unterdrückung ihrer Religion unerträglich gewesen. Die Perser hätten nach der Niederwerfung der Rebellion schrecklich in Jerusalem gehaust. Ps. 74 und 79 beschrieben diese Greuelscenen. Das Stillschweigen des Josephus erklärt sich, meint Smith, sehr leicht, da er für diese Periode überhaupt nur höchst dürftige Notizen gebe.

Psalm 51 ist nach Smiths Annahme nicht etwa von David geschrieben, sondern wahrscheinlich von dem großen Unbekannten, dem die zweite Hälfte der jesajanischen Weissagungen zugeschrieben wird. Schon Calmet hält es für wahrscheinlich, daß nicht ein Einzelner, sondern das Volk sprechend eingeführt werde. Die Bemerkungen Smiths im Anhange sind lesenswert. In dem Capitel über die Septuaginta stellt Smith folgenden Kanon auf: Der kürzere

Text ist überall der ältere, und hierauf gestützt, weist er an einer Reihe von Stellen nach, daß im hebräischen Texte des Jeremias sich viele Interpolationen finden und manche Schwierigkeiten durch das Zurückgehen auf den griechischen Text beseitigt werden. Weniger glücklich ist Smith in der Erklärung von Richter 5, 26. Jael soll Sisera, während er begierig die Milch trank, das Haupt mit dem Hammer zerschlagen haben, nicht wie 4, 21 erklärt wird, einen Zeltpflock durch die Schläfen des Schlafenden getrieben haben. Gesetzt, das hebräische Wort bedeute sowohl Zeltpflock als Griff des Hammers, wie Smith voraussetzt, so bleibt die Tautologie: ‚Sie legte ihre Hand an den Griff des Hammers und ihre Rechte an den Hammer'. Daß in dem Gedicht nur das Moment hervorgehoben wird, das Jaels That in bestem Lichte erscheinen läßt, ist selbstverständlich.

Der katholische Exeget wird nicht umhin können, Werke dieser Art auf ihren wahren Gehalt zu prüfen, die Gründe der Gegner zu würdigen und Positionen, die nicht länger haltbar sind, aufzugeben. Der Katholik ist freier als der Protestant, weil die Kirche in biblischen Fragen größere Freiheit gestattet als die protestantische Dogmatik.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Jerusalem, its History and its Hope. By Mrs. Oliphant. London Macmillan, 1892. XXIII, 515 p.

Aid to the devout Study of Criticism. By T. K. Cheyne. London. Fisher Unwin, 1892. VIII, 397 p.

Frau Oliphant ist eine geistreiche und gewandte Darstellerin, die in den von ihr verfaßten Biographien mit seltener Feinfühligkeit in die Gedanken und Ideen ihrer Helden einzugehen versteht; aber zu einer Geschichte Jerusalems und der religiösen Entwicklung des Volkes Israel fehlen ihr sowohl die Vorkenntnisse als die kritische Begabung. Da die Verfasserin weder in der Vorrede die von ihr benützte Literatur angibt, überhaupt keine Citate gibt, so läßt sich schwer errathen, welche Schriftsteller sie gelesen. Renan, Wellhausen und Kuenen werden einige Male genannt, dieselben sind nach ihrem Urtheil ‚mehr geistreich als aufrichtig (more ingenious than ingenuous) und schon deshalb im Irrthume, weil sie die alte Ueberlieferung angreifen. Wir kennen, sagt die Verfasserin, Samuel und David, aber wer sind Renan und Wellhausen, wie können sie in den hl. Büchern das Neue vom Alten

ausscheiden?' Die Annahme eines Deutero-Isaias soll damit widerlegt sein, daß der Verfasser eines so herrlichen Buches seinen Namen wohl kaum unterdrückt hätte, ,besonders da andere Propheten sich ausdrücklich als Verfasser einiger weniger Fragmente nenneten. Die Verfasserin scheint keine Ahnung davon zu haben, daß David Psalmen zugeschrieben werden, die offenbar von ihm nicht herrühren, also anonym sind. Ebenso hinfällig ist der weitere Grund, zwei so ausgezeichnete Schriftsteller könnten zu jener Zeit nicht gelebt haben, wie der erste und zweite Isaias. Aesthetische Gründe, welche Oliphant häufig ins Feld führt, könnte man füglich auf sich beruhen lassen. Durch Vertheidiger der Tradition, wie Frau Oliphant, ist der guten Sache wenig gedient.

Die Charakteristiken großer Persönlichkeiten, wie David, Salomon, Isaias, Jeremias, sind nicht ohne Wert, können sich aber mit den Charakteristiken eines Newman in seinen Predigten, eines Cheyne und anderer nicht messen. Manches unwesentliche Detail wird gewaltig ausgesponnen, Licht und Schatten sind nicht gehörig vertheilt, die Darstellung selbst ist vielfach sentimental weich, die Züge sind nicht scharf markiert. So werden die Fehler eines David, Salomon beschönigt, die Charakteristik Jeremias' ist überladen mit phantastischen Zuthaten, überhaupt nehmen die Reflexionen und Anspielungen auf die Neuzeit, namentlich auf schottische Verhältnisse zu viel Raum ein. Der Vergleich der hebräischen Literatur mit der griechischen, ,die nicht so allgemein sein soll und nicht jeden Ton auf der Harfe berühre wie die hebräische Literatur', hätte wegfallen können. ,Die griechischen Classiker sind, nach Oliphant, stumm, unbelebt und manchen verhasst, für niemanden der Gegenstand der Bewunderung und der Begeisterung'. Solche grundlose Behauptungen finden sich zahlreich, ebenso andere Sonderbarkeiten. Ezechias muss eine unbedeutende Persönlichkeit sein, wohl nur deshalb, weil die modernen Kritiker das goldene Zeitalter der hebräischen Literatur in seine Regierung verlegen, Elisäus wirkt lächerliche Wunder gleich einem mittelalterlichen Heiligen. Elias' Leben ist reich an Widersprüchen. Die Schilderung des Knaben Jesu im Tempel ist gleichfalls phantastisch zugestutzt. Frau Oliphant hätte ihrem Buch den Titel geben müssen: Fromme Anmuthungen und Reflexionen nebst einer Geschichte der Stadt Jerusalem. Das beste an dem Buch sind die zahlreichen Illustrationen und die Erläuterungen derselben. Die Darstellung des Lebens Jesu ist farblos und verschwommen und gehörte offenbar nicht in die Geschichte Jerusalems. Der Druck und die Ausstattung des Buches sind vortrefflich.

Cheyne, ein Schüler Ewalds, hat sich durch seine Erklärung des Propheten Isaias, seine Uebersetzung und Erklärung der Psalmen, endlich durch zahlreiche Artikel in Zeitschriften, einen Namen gemacht. In vorliegendem Buche sucht er die Resultate der modernen Kritik für das Bibelstudium und die Predigt zu verwerten. Der erste Theil gibt eine Geschichte Davids, der zweite eine Erklärung von ausgewählten Psalmen. Davids Charakter wird in Schutz genommen gegen die Angriffe neuerer Kritiker. Er steht nach Cheyne niedriger als Jonathan, ist nicht frei von Grausamkeit und Verschmitztheit, besitzt aber Eigenschaften, welche ihn der Verehrung, die ihm geworden, wert machen. Cheyne verwirft die Salbung Davids durch Samuel als unecht, ebenso den Auftrag an Salomon, Semei und Joab zur Strafe zu ziehen. Die Gründe sind nicht durchschlagend. Die Worte der Bibel, ein Mann nach dem Herzen Gottes, erklärt Cheyne als nach der Absicht Gottes. Diese habe David nach Kräften durchgeführt. Der erste Theil wird voraussichtlich weniger Widerspruch hervorrufen als der zweite Theil, in welchem manche Psalmen des ersten und zweiten Psalmenbuches in die Zeit der Makkabäer gerückt werden. Cheyne klagt, daß infolge thörichten Vorurtheils die deuterokanonischen Bücher so wenig gelesen werden (eine handliche englische Ausgabe aller Bücher der Bibel ist erst in jüngster Zeit veröffentlicht worden), daß die Heldenzeit des jüdischen Volkes unter den Makkabäern nicht gewürdigt werde, und hofft durch sein Buch die Leser für diese Zeit zu interessieren. Was über Judas gesagt wird, ist beherzigungswert. Daß Psalm 51 (Vulg. 50) nicht von David herrühre, kann wohl zugegeben werden, schon Calmet hält dies für annehmbar. Cheyne legt besonderen Nachdruck auf die Worte: ‚Gegen dich allein habe ich gesündigt', die auf den Ehebrecher David keine Anwendung fänden, wohl aber auf das Volk Israel, das von großen Leiden heimgesucht worden sei. Auch das englische Volk, meint Cheyne, könne diese Worte nicht auf sich anwenden, denn es habe sich großer Ungerechtigkeiten gegen andere Nationen schuldig gemacht. Sehr ausführlich werden die Psalmen 8 16 17 86 87 119 behandelt, ferner Ps. 24 68. Weil im Psalm 16 der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes so klar ausgesprochen sei, soll der Psalm aus der persischen Zeit stammen. Zoroastrische Ideen hätten bei den israelitischen Schriftstellern weit mehr Aufnahme gefunden, als man gewöhnlich annehme. Neben manchem Schiefen und Falschen (Cheyne verlegt manche vorexilische Psalmen zB. 68 in die Zeit der Makkabäer) enthält das Buch viele feine Bemerkungen. Ob der Stoff, den Cheyne in Predigten verarbeitet hat, die Zuhörer angezogen

hat, wissen wir nicht, jedenfalls sind die Predigten frei von der Frivolität und dem Spott, mit welchem manche moderne Kritiker die heiligen Schriften behandeln. Was Cheyne über die Nothwendigkeit des Bibelstudiums sagt, verdient auch von katholischen Theologen beherzigt zu werden.

A. Zimmermann S. J.

The Church of Ireland. By Th. Olden. London, Gardner. 1892. X, 439 p.

Es charakterisiert die Literaturkenntnis des Verfassers, daß er die von Robert Ware erfundene Fabel vom Dechanten Cole wiederum als historische Thatsache auftischt, sein kritisches Urtheil und seine Unparteilichkeit, daß Maria die Katholische eine eifrige Papistin und eine Vertheidigerin des Supremats der Krone in geistlichen Angelegenheiten genannt wird. Olden sucht die Unfruchtbarkeit der irischen Staatskirche damit zu entschuldigen, daß die Regierung der Kirche so weltlich gesinnte und auf ihren Vortheil erpichte Prälaten aufgedrängt habe, verschweigt aber oder verschleiert die Thatsache, daß durch die religiösen Orden der Franciscaner, Dominicaner und Jesuiten die katholische Kirche in Irland zu neuem Leben erweckt wurde. Die völlige Entartung und Verweltlichung der Staatsgeistlichkeit und die religiöse Indifferenz der irischen Protestanten datiert jedoch nicht erst vom Ende des 17. Jahrhunderts, wie Olden uns glauben machen will, sondern von der Einführung des Protestantismus. Der erste protestantische Erzbischof von Dublin wird von seinen Amtsbrüdern Bale und Staplers der schwersten Verbrechen bezichtigt; Adam Loftus, der unter Elisabeth die erzbischöfliche Würde bekleidete, war nicht erbaulicher in seinem Lebenswandel, und verlieh die besten Pfründen an seine Freunde. Kirchen waren schon damals verfallen, ohne Fenster und Thüren, ohne Dach; hohe Geistliche hatten auch damals 10—12 Pfründen. Olden glaubt die Lebenskräftigkeit des irischen Protestantismus aus der Thatsache beweisen zu können, daß die Laien so reichlich zum Unterhalt des Klerus und für Missionszwecke beisteuern; Fanatismus und Haß gegen alles Katholische erklären diese Opferwilligkeit wohl besser. Das Buch ist eine ungeschickte Tendenzschrift.

A. Zimmermann S. J.

Johannes Mabillon. Ein Lebens- und Literaturbild aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Von P. Suitbert Bäumer, Benedictiner der Beuroner Congregation. Augsburg, Huttler (Mich. Seitz). 1892. IX, 270 S.

Bei dem regen Eifer, der sich in unsern Tagen auf allen Gebieten der Wissenschaft, zumal der historischen Forschung geltend macht, kann eine Monographie, wie die vorliegende, nur aufs lebhafteste begrüßt werden. Sie entrollt uns in spannender und dabei musterhafter Darstellung das ‚Lebensbild‘ eines der bedeutendsten Gelehrten der neueren Aera und entwirft gleichzeitig ein ‚Literaturbild‘ anziehendster Art. Die dominierende Stellung, welche der große Mauriner und seine Ordensgenossen auf literarischem Gebiete einnahmen, die epochemachenden Arbeiten, die aus Mabillons und der übrigen Mauriner Feder geflossen, sowie die engen Beziehungen, in welchen sie mit allen wissenschaftlichen Celebritäten der damaligen Zeit gestanden, bringen es mit sich, daß ein Lebensbild Mabillons sich zu einer Literaturgeschichte der zweiten Hälfte des 17. und des anfangenden 18. Jahrhunderts gestaltet. Hierin sehen wir denn auch den Schwerpunkt vorliegender Arbeit: sie zeigt, wie zu Zeiten, wo gelehrte Studien nicht mehr der ausschließliche Antheil der Mönchsklöster waren, diese dennoch nicht aufhörten, Leuchten der Wissenschaft zu sein, und wie der Geist des Benedictinerordens mit seiner Devise: Ora et labora fortfuhr, Hand in Hand mit ernster Pflege inneren Lebens auch die kostbaren Früchte wissenschaftlichen Fleißes zu zeitigen. Wie uns an der Person Mabillons die schöne Vermählung monastischer Tugend mit regem wissenschaftlichen Streben unverkennbar entgegentritt, so in der gesammten Congregation von St. Maur, die in ihm ‚den Zenith ihres Glanzes erreichte‘ (S. VI). Solange sie in den von ihrem ersten Generalobern, dem vortrefflichen Gregor Tarisse (48 f.), vorgezeichneten Bahnen wandelte, und echter Ordensgeist, mit kirchlicher Gesinnung gepaart, ihre Mitglieder beseelte, blühten in ihr die Studien; auf dieser sicheren Grundlage stieg sie zu jenem Ruhme empor, der ihren Namen auf beinahe allen Gebieten des Wissens unsterblich, ihre Gelehrsamkeit sozusagen sprichwörtlich gemacht hat.

Wie sehr gerade Mabillon zum Ruhme der Mauriner beigetragen, und wie dieser in ihm gewissermaßen concrete Gestalt gewinnt, zeigt die vorliegende Arbeit. Sie ist eine Erweiterung der in den Historisch-polit. Blättern (Jahrg. 1890, I u. II) vom Verfasser veröffentlichten Studien und stellt sich als Frucht eingehender Forschungen dar, in denen das gesammte einschlägige Material zu Rathe gezogen und kritisch bearbeitet wurde. Das

Vorwort gibt über die benützten Quellen und die gesammte bisherige Literatur genaue Rechenschaft. Man ersieht daraus, welches Interesse gerade in unserer Zeit der Congregation der Mauriner, speciell Mabillon entgegengebracht wird, und schon aus diesem Grunde war eine zusammenfassende, das einzelne im richtigen Lichte darstellende Studie höchst erwünscht.

Mit Wärme und unverkennbarer Theilnahme, aber doch mit ruhiger Objectivität führt uns der Verfasser in neunzehn Capiteln das Leben seines großen Ordensgenossen vor. Zuerst entwirft er in gedrängter Darstellung ein Bild der Zeitumstände sowohl im kirchlichen als im politischen Leben — eine Umrahmung, in der sich Mabillons stilles, zwischen Gebet und Studium getheiltes Leben um so anziehender ausnimmt. Es war im großen ganzen ein trauriges Zeitalter, dem dieses Leben angehört, und je mehr Frankreich unter der Regierung Ludwigs XIV nach außen glänzte, desto mehr krankte es im innern und begann jenen Uebeln zu erliegen, die es schließlich dem völligen religiösen Bankerott überantworteten. Das unaufhaltsame Fortschreiten solcher Missstände presste Mabillon in einem Schreiben an Papst Clemens XI (8. Febr. 1705) die Klage aus: Sane in tot amarissimis perturbationibus taedet diutius vivere longeque optabilius esset cito mori, quam videre mala gentis nostrae et Sanctorum (224). Einerseits von unerhörtem Luxus und vom Geiste der Aufklärung angekränkelt, andererseits von jansenistischen Wühlereien zerfressen, dazu auf kirchlichem Gebiete vom Cäsaropapismus mit all seinen lähmenden und hemmenden Consequenzen beherrscht, war das Reich des allerchristlichsten Königs weit von den Traditionen besserer Tage abgewichen. Auch die zahlreichen Klöster des Landes hatte der Geist der Erschlaffung erfasst und besonders den um Frankreich so verdienten Benedictinerorden tief erniedrigt. Noch eben zur rechten Zeit erwachte in der Reform von St. Vannes und St. Hidulph und der aus ihr herausgewachsenen Congregation von St. Maur der alte monastische Geist wieder, der rasch in eine große Zahl von Klöstern Eingang fand und der verderblichen Zeitströmung einen mächtigen Damm entgegensetzte. Der Verfasser widmet den erwähnten Reformcongregationen und ihrem segensvollen Wirken später ein eigenes, das sechste Capitel; in dem erwähnten allgemeinen Ueberblick über die damaligen Zeitverhältnisse richtet sich seine Aufmerksamkeit vorzüglich auf den Jansenismus und dessen hauptsächlichste Förderer in Frankreich, du Verger d' Hauranne (genannt St. Cyran) und Ant. Arnauld. Dies war um so mehr geboten, als bekanntlich den Maurinern vielfach jansenistische Tendenzen vorgeworfen

werden. In wie weit dies begründet ist, wird gleichfalls im Verlauf der Darstellung untersucht. Ohne einzelne Mitglieder der Congregation selbst, wie sie in späteren Jahren sich gestaltete, vertheidigen zu wollen[1]), zeigt der Verfasser, namentlich wo er auf die Augustinus-Ausgabe zu sprechen kommt, daß für die Zeit Mabillons die Anschuldigung auf Jansenismus unbegründet ist. Es war allerdings ein Fehler Blampins, daß er dem 10. Bande der Opera S. Augustini die vom Jansenistenführer Arnauld verfasste Analyse des Buches de correptione et gratia in Separatabdruck beigab, und wir hätten gewünscht, daß hierüber noch einiges zur näheren Erklärung vom Verf. hinzugefügt worden wäre; im übrigen aber war der Sturm, welcher wegen ‚jansenistischer Tendenzen' gegen die Augustinus-Ausgabe losbrach, ungerechtfertigt. Die Mauriner fanden denn auch Schutz in Rom, wo ein Decret des hl. Officiums (1700) die vier hauptsächlichsten gegen die genannte Ausgabe gerichteten Schriften verurtheilte und Clemens XI — der nämliche, der die Bulle Unigenitus gegen die Jansenisten erließ — den gelehrten Mönchen von St. Germain-des-Prés ein Belobungsschreiben wegen ihrer Väterausgaben zusandte (1706). Freilich konnte weder diese Anerkennung, noch die von Mabillon verfasste und dem letzten Bande beigegebene Praefatio generalis, wo in ruhiger Sprache die leitenden Grundsätze nebst dem durchaus correcten theologischen Standpunkt der Herausgeber gekennzeichnet sind, ferneren Anfeindungen der Gegner vorbeugen. Von manchen, wie von Bossuet, bewundert, fand die Praefatio[2]) heftigen Widerstand sowohl von Seite der Molinisten wie der Jansenisten, ein Schicksal, das Mabillon mit jedem ruhigen Geiste zu theilen hat, der zwischen zwei sich schroff bekämpfenden Extremen einen Mittelweg einschlägt. Ueber den an die Augustinusausgabe sich knüpfenden Streit, wie überhaupt über die Stellung der damaligen Mauriner zum Jansenismus handelt das elfte Capitel unserer Schrift, wo u. a. geltend gemacht wird, daß in jener Zeit nicht viel dazu gehörte, um als Jansenist verschrien zu werden; es genügte schon, Neigung zu größerer Strenge, Vorliebe für die ältere kirchliche Praxis, Missbilligungen gegen die häufige Communion kundgegeben zu haben. So kam es, daß Männer zu Jansenisten gestempelt wurden, die ihrer Gesinnung nach vollkommen correct und durch persönliche Heiligkeit ausgezeichnet waren, denen aber das volle Verständnis abgieng für die Bedürfnisse der Zeit und für die Pflicht der Kirche,

---

[1]) Siehe S. 52, sowie das über Gerberon, den Herausgeber der Werke des hl. Anselm, S. 59 (Note) Gesagte. [2]) Sie findet sich auch im ersten Bande der Werke des hl. Augustin bei *Migne* PL. 32.

sich denselben anzupassen (101 f.). Papst Innocenz XI sah sich darum veranlaßt, für solche ungerecht des Jansenismus Beklagte einzutreten: wofür er freilich sonderbarer Weise sich selber den Vorwurf ‚jansenistischer Inclinationen‘ zuzog (75 Note). Andere Stellen, wo der Verf. auf die Haltung der Mauriner in den jansenistischen Wirren zu sprechen kommt, finden sich S. 52 mit Note 2 über das Verhältnis zur Bulle Unigenitus; sowie S. 59 f.

Hiermit haben wir bereits tief in dieses reiche, der Kämpfe und Anfeindungen nicht ermangelnde Leben hineingegriffen und sind der Darstellung des Verf. vorausgeeilt. Er behandelt nach dem anziehend gezeichneten Bild der unschuldsvoll verlebten Jugend- und Studienjahre die klösterliche Ausbildung des mit 21 Jahren in die Abtei St. Remy aufgenommenen Jünglings. Es wird gezeigt, mit welchem Ernste sowohl die ascetische als die wissenschaftliche Erziehung der Mitglieder in der aufblühenden Mauriner-Congregation gehandhabt wurde. Wie schon in der Welt, so trat noch mehr im Kloster Mabillons eminente Begabung zu Tage, der jedoch von Seite der weisen Obern keineswegs auf Kosten der monastischen Ausbildung Rechnung getragen wurde. Uebrigens sorgte Gott selbst dafür, daß der junge Mönch erst in Demuth und Geduld begründet wurde, bevor sein Licht nach außen leuchten sollte. Ein heftiges Kopfleiden machte ihn während sechs Jahren fürs Studium gänzlich unfähig und gab ihm Gelegenheit, sich in den gewöhnlichsten körperlichen Arbeiten und häuslichen Verrichtungen zu üben. Eine Zeit lang versah er in der Abtei Corbie, wohin ihn die Oberen schickten, das Amt des Pförtners und Almosenspenders. Auch nachdem er auf fast wunderbare Weise von seinem Leiden geheilt war, hatte sich sein Gehorsam noch in Aemtern zu erproben, die ihn ans Studium nicht denken ließen und mit Küche, Keller, Oekonomie und Stallungen in Berührung brachten. Von 1663 an ward er in der Abtei St. Denis zu Paris für ein Jahr als Katechet und Pfarrprediger verwendet. Dann aber — gegen 1664 — wies ihn die Vorsehung in seinen eigentlichen Beruf ein; er trat in der Abtei von St. Germain-des-Pres an die Seite des durch seine literarische Thätigkeit bereits hochangesehenen Lucas d'Achery, der ihn vorzüglich ins Studium der Kirchenväter einführte (Cap. 3 u. 4). Als erste Frucht der neuen Thätigkeit erschien schon 1667 Mabillons neue Ausgabe der Werke des h. Bernhard; dann folgte 1668 der erste Band der Acta SS. O. S. B., wofür d'Achery schon seit vielen Jahren Material gesammelt hatte, während die Vorreden Mabillons eigenstes Werk sind und allein schon genügen, ihn als Gelehrten ersten Ranges zu bekunden. Die Acta wuchsen bei Lebzeiten Ms auf

neun Foliobände an (Cap. 8). Das Meisterwerk des Gelehrten, die sechs Bücher de re diplomatica (Cap. 10), erschien 1681; wozu 1704, als Antwort gegen die scharfen Angriffe des Jesuiten Germon, ein Supplementum folgte. Mabillon, der selbst gewiss der Kritik nicht ermangelte — er zog sich von einzelnen der eigenen Ordensgenossen deshalb herben Tadel zu, vgl. S. 66 — war andererseits dem in gewissen Gelehrtenkreisen sich breit machenden historischen Skepticismus und der daraus entspringenden Hyperkritik nicht minder abhold. Darum entschloss er sich dazu, eine Urkundenlehre zu verfassen und die Grundsätze der Unterscheidung wahrer Urkunden von falschen festzustellen. Hiermit erwarb er sich nicht blos um die kirchliche, sondern auch um die Profanwissenschaft unsterbliche Verdienste, wie der großartige Erfolg des Werkes und dessen Anerkennung bis zum heutigen Tage hinlänglich beweisen. Was competente Fachmänner, wie Sickel, Wattenbach u. a. noch heutzutage davon halten, findet sich S. 88 f. verzeichnet. Aber auch der bekannte Bollandist P. Papebroch S. J., anfangs Gegner Mabillons, fühlte sich nach aufmerksamem Studium des Werkes gedrängt, an den Verfasser zu schreiben: ‚Ich bitte Sie, sagen Sie jedermann, und so oft sich Gelegenheit bietet, daß ich von nun an gänzlich Ihre Ansichten theile' (S. 87 f.[1]).

Es leuchtet von selbst ein, daß Mabillons schriftstellerische Thätigkeit ohne ausgedehnte Reisen und genaueste Forschungen in den europäischen Bibliotheken und Archiven ein Ding der Unmöglichkeit gewesen wäre. Der Abschnitt unseres Buches, welcher nach Ms eigenen Reiseberichten das Iter burgund., german. u. italicum schildert, zählt unstreitig zu dessen interessantesten Partien (Cap. 13—16). Hier steht der unermüdliche, über eine erstaunliche Arbeitskraft verfügende Forscher gleichsam lebendig vor dem Auge des Lesers. Gleichzeitig gewähren diese Reisen interessante Blicke in das Leben und die Verhältnisse der damaligen Klöster und bieten überhaupt reiche, für die Kenntnis jenes Zeitalters wertvolle Notizen. Hier, wie auch in dem der ‚Correspondenz' Mabillons gewidmeten Capitel (12), begegnen uns Namen vom besten wissenschaftlichen Klang, wie uns überhaupt dieses Leben mit beinahe allen literarischen Größen jener Zeit bekannt macht. Abgesehen von den gelehrten Mitbrüdern Mabillons, einem d'Achery, Montfaucon, Blampin, Ruinart, Martène rc., sei nur erinnert an du Cange, Baluze, Pagi, Fleury, Renaudot, Bossuet, Fenelon, Richard Simon, Hardouin S. J., Papebroch S. J. und die übrigen gleichzeitigen Bollandisten; Card. Noris, Card. Bona, Card. Joseph

[1]) Siehe auch *Hurter*, Nomenclator II 808 f.

d'Aguirre, Card. Sfondrati, Card. Colloredo (dem ehemaligen Bibliothekar der Vallicelliana zu Rom [1]), Buxtorf, Tommasi, Schelstrate, Leibniz, Magliabecchi, Abt Reding, P. Paul Mezger ꝛc. Als Früchte dieser Reisen erschienen M's weitere Werke: Die Analecta, de Liturgia Gallicana, das Musaeum italicum mit seinen liturgisch gleichfalls bedeutsamen Documenten, endlich die herrlichen Annalen, von denen bei Lebzeiten Mabillons vier, später nach dem von ihm hinterlassenen Manuscript noch zwei Foliobände erschienen. Ein vollständiges Verzeichnis der Schriften Mabillons s. im Anhang S. 254 ff. Hier sei nur noch der gegen Abt de Rancé gerichteten Schrift über ‚die monastischen Studien' mit der an sie geknüpften Controverse Erwähnung gethan (Cap. 17). Das anziehende Schlusscapitel (19) gibt uns über die letzten Lebenstage und das selige Ende des großen Mannes Aufschluss und entwirft ein zusammenfassendes Tugendbild seines ganzen Lebens. Die Ueberzeugung, welche der Leser durch die gesammte vorausgehende Darstellung gewonnen, findet hier ihre volle Bestätigung. Mabillon erscheint als Gelehrter, dem die Wissenschaft der Heiligen als das wichtigste galt und der eben deshalb unserer wärmsten Verehrung wert ist. Er war ein großer Charakter, ein frommer Priester, ein seinem Berufe treu ergebener Mönch! Docet juvare pietatem scientia, scientiam pietate, rühmt von ihm mit Recht eine sein Gedächtnis ehrende Marmortafel in der Kirche seines Heimatsortes.

Dem Verfasser aber werden für diese fleißige, in vielfacher Beziehung überaus lehrreiche und anregende Schrift nicht blos die Gelehrten von Fach, sondern überhaupt alle Gebildeten aufrichtigen Dank wissen. Die Widmung hat S. kgl. Hoheit, Fürst Leopold v. Hohenzollern, huldvoll entgegengenommen. Die Ausstattung der Schrift durch das Huttlersche Institut in Augsburg ist eine musterhafte; das in Holzschnitt beigegebene Bildnis Mabillons gereicht ihr zu besonderer Zierde. Möchte sie in manchem jugendlichen Geiste für Mabillon nicht blos Bewunderung, sondern auch Nachahmung wecken!

Prag, Abtei Emaus. Chrysostomus Stelzer O. S. B.

---

[1]) M's Correspondenz mit ihm hat Dr. Goldmann in ‚Studien und Mittheilungen', Jahrgang X u. XI ediert.

Analekten.

Die Ausdehnung des neuen amerikanischen Rechtes über die Ehelosigkeit der aus Europa eingewanderten griechisch-katholischen Priester ruthenischer Nation auf den unierten Klerus der anderen Stämme des gleichen Ritus ließ nicht lange auf sich warten. Das Ausdehnungsdecret ist vom 10. Mai 1892 und umfasst drei Theile, erstlich die vollinhaltliche Bestätigung des bereits für die in Amerika weilenden ruthenischen Priester erlassenen Cölibatsgesetzes; zweitens die Zurückweisung des von dorther nach Rom gestellten doppelten Gesuches um theilweise Gewährung einer Dispens vom neuen Gesetze und um Errichtung eines eigenen apostolischen Vicariates in Amerika für die katholischen Ruthenen ritus graeci; drittens endlich die ausnahmslose Erweiterung des Rechtes auf alle Priester des gleichen Ritus, also auch der übrigen Nationen, welche den nämlichen griechischen Ritus befolgen.

Im vorigen Jahrgang haben wir (S. 174—177) die grundlegenden Decrete des hl. Stuhles mit den erforderlichen Erklärungen mitgetheilt. In Anbetracht der großen Unkenntnis der Lage der orientalischen Christen und ihrer alten Gebräuche, die in verschiedenen wissenschaftlichen Zeitschriften Amerikas und Frankreichs zutage tritt[1]), glauben wir auch die Urkunde vom 10. Mai l. J. mit einigen kurzen Bemerkungen geben zu sollen. Dieselbe lautet wörtlich also:

---

[1]) Aus Amerika haben wir aaO., S. 175, schon ein Beispiel von dieser Unkenntnis angeführt. Aus Frankreich sei hier nur die kirchenrechtliche Revue Le canoniste contemporain genannt, welche die griechisch-katholischen Ritualbischöfe von den apostolischen Vicaren nicht unterscheidet, wie aus dem später (S. 171) zu Sagenden erhellen wird.

S. Congreg. de Propaganda fide.

Romae, die 10 Maji 1892.

Eme ac Rme Domine Mi obsme,

Aliquibus abhinc annis mos invaluit, ut in istas provincias ecclesiasticas, sub praetextu suscipiendi curam fidelium Ruthenorum ibidem commorantium concesserint nonnulli sacerdotes ejusdem ritus, qui uxores et liberos secum duxerunt, gravissimum scandalum praebentes incolis non solum catholicis, sed etiam dissidentibus.[1]) Quum itaque innotuerit, istarum dioecesium Episcopos legitime veritos fuisse, quominus ex ministerio cleri uxorati religioni et disciplinae ecclesiasticae grave detrimentum foret obventurum, haec S. Congregatio quasdam dedit normas opportune servandas, scilicet literis die 1. octobris 1890 datis ad Episcopos rutheni ritus praecepit:

a) Ut presbyteri uxorati quantocius in proprias dioeceses reverti adigerentur;

b) Ut in posterum nonnisi coelibes mittantur, qui sistere debent coram Ordinario illius dioecesis, ad quam pergere exoptant, a quo facultates opportunas implorent, cui sint omnino subjecti et obedientes.

Nuper vero eidem S. Congregationi allatae sunt literae quorundam ex memoratis presbyteris, petentium veniam isthic manendi et erectionem Vicariatus Apostolici proprii ritus.

Precor itaque Te, Eme Domine, ut gratum habeas, caeteros praesules istarum regionum per literas certiores reddere, hanc S. Congregationem nedum recessisse a superius decisis, verum etiam in mandatis dare, ut eadem fideliter observentur, atque ad alios quoscunque ritus orientalis presbyteros applicentur.

Interim Eminentiae Tuae manus humillime deosculor.

Eminentiae Tuae

devotissimus addictissimus servus

M. Card. **Ledochowski,** praef.

Emo Domino **Andreas,** Archiep. Amidan., secret.

Cardinali Jacobo Gibbons, Archiepiscopo Baltimorensi.

Das ist der Wortlaut der jüngsten Entscheidung. Zur Interpretation derselben dürfte es hinreichen, ein paar kurze Bemerkungen über Subject und Object dieser neuesten Bestimmung hinzuzufügen.

---

[1]) ‚Der Begriff eines verheirateten Priesters innerhalb der katholischen Kirche ist sowohl in Amerika, als auch in Deutschland den meisten Katholiken unbekannt, ja unfassbar.‘ So der amerikanische Sendbote des göttlichen Herzens Jesu, 1892, S. 425.

Rücksichtlich des Subjectes frägt es sich, wer denn von der hier festgesetzten Ausdehnung des Cölibates berührt werde, d. h. welche Priester unter den alii quicunque ritus orientalis presbyteri zu verstehen seien?

Vor allem scheint aus dem Singular ritus orientalis zu folgen, daß die Bestimmung sich blos auf die Geistlichen beziehe, die dem nämlichen griechischen Ritus zugethan sind, wie die Ruthenen, nicht aber auf den Klerus der übrigen morgenländischen Riten. Es lag übrigens kein Anlaſs vor, über diese eine Entscheidung zu treffen, da es unseres Wissens im ganzen Umfang der V. St. Nordamerikas keine einzige katholische Gemeinde ritus orientalis gibt, die nicht den griechischen Ritus befolgte.

Wer ist aber unter den alii quicunque presbyteri mit inbegriffen? Dahin gehören zunächst die Priester derjenigen Unierten ritus graeci, welche mit den Ruthenen die altslavische Kirchensprache gemein haben, nämlich die aus den österreichisch-ungarischen griechisch-katholischen Diöcesen Eperjes, Kreutz und Munkacs, sowie die aus den unierten apostolischen Vicariaten der Bulgaren nach Amerika ausgewanderten Christen.[1])

Den presbyteris quibuscunque sind an zweiter Stelle die Seelsorger der Italograeci beizuzählen, welche sich bei der Feier der heiligen Geheimnisse der griechischen Sprache bedienen. Viele derselben sind aus Calabrien und Sicilien mit den übrigen italienischen Emigranten in die neue Welt hinüber gezogen, und haben auch nachher noch neue Zuzüge aus den griechischen Colonien von Corsica, Malta und Algier erhalten.[2])

Den dritten und, nach den Ruthenen, auch den stärksten Theil der dem neuen Rechte unterworfenen Priester rit. gr. bilden die syrischen und ägyptischen Melchiten mit arabischer Kirchensprache. Auf einer vom Patriarchate von Antiochien angeordneten apostolischen Entdeckungsreise hat der seeleneifrige Priester Maron Farath im J. 1890 in Chicago allein über 500 syrische Melchiten gefunden,[3]) die, jedweder geistlichen Pflege entbehrend, einem sicheren religiösen Untergang an-

---

[1]) Von den unierten Bulgaren in und um Constantinopel, die unter einem eigenen gr. k. Erzbischof mit slavischer liturgischer Sprache stehen, konnten wir keine Spur in den V. St. entdecken. [2]) Aus der jungen gr. kath. Gemeinde von Constantinopel mit griechischer Sprache in der Liturgie (καθολικὸν ἐκπαιδευτήριον, vgl. diese Ztschr. 6, 1882 S. 573) ist noch niemand ausgewandert. Das Gleiche gilt von der aus dem Exarchat von Georgien (Tiflis) stammenden constantinopolitanischen Communität rit. gr. mit eigener georgianischer liturgischer Sprache. [3]) Vgl. Revue des églises d'Orient, avril 1890 (p. 448).

heimgefallen wären, wenn ihr eigener Patriarch ihnen nicht von Asien aus Hilfe zugeschickt hätte.

Hieher sind endlich auch die griechisch-katholischen Rumänen mit eigener romanischer Sprache in der Liturgie zu rechnen. Wir weisen ihnen unter den eingewanderten Christen rit. gr. den letzten Platz an, weil ihre, wenn auch noch so bevölkerte Kirchenprovinz[1]) bisher das geringste Contingent zur Auswanderung nach Amerika geliefert hat.

Das sind unseres Erachtens die presbyteri ritus orientalis, auf welche die neuen römischen Cölibatsdecrete Anwendung finden (ad quos per S. Congregationem decisa applicentur).

Dagegen ist der zahlreiche schismatische Klerus rituum orientalium in den V. St. nicht mit einbegriffen, und es kann sich daher bei einer etwa vorkommenden Bekehrung desselben nicht auf diese Entscheidung berufen werden. Es wird in einem solchen Falle vielmehr nothwendig sein, eigene Verhaltungsmaßregeln vom apostolischen Stuhle ad hoc zu erbitten. Bis jetzt hat Rom den vom Schisma zur katholischen Kirche zurückkehrenden Völkerschaften stets die Priesterehe gelassen, worüber das nähere in den Symbolae nachgesehen werden kann.

Von den schismatischen Klerikern orientalischer Riten kommen hier, außer den Seelsorgern der vom Phanar von Constantinopel abhängigen in Amerika ansässigen Kaufleute,[2]) besonders die Geistlichen der zwei russischen Bisthümer (auf den aleutischen Inseln und in Alaska) in Betracht,[3]) weil der russische Weltgeistliche zur Ehe verpflichtet ist.[4]) Verstärkt durch die Einwanderung vieler russischer Popen aus den übrigen 58 Kirchenbezirken[5]) und regelmäßig vermehrt durch die gewöhnlichen Ordinationen besagter äußerst thätiger Bischöfe,[6]) wächst dieser

[1]) Sie umfasst das Erzbisthum Fogaras (Alba Julia) und die drei Bisthümer Großwardein, Lugos und Számos-Ujvár. Vgl. Symbolae II, p. 1064. [2]) Vgl. diese Ztschr. 15 (1891) S. 164. [3]) Der Bischof von Alaska hat seinen Sitz in S. Francisco, weshalb er auch als Bischof von Californien aufscheint. [4]) ‚Die Ehe ist für den Candidaten des weltgeistlichen Standes ebenso unerläßlich, wie die bestandene Prüfung.‘ So Dalton, die russische Kirche, S. 34. [5]) Die gesammte russische Kirche zerfällt gegenwärtig in 60 Bisthümer; davon sind 48 im europäischen Rußland, 4 in Transkaukasien, 6 in Sibirien und die zwei oben genannten in Amerika. [6]) ‚Der am fernsten wohnende Bischof (v. Alaska) berichtete mir bei einem Gang an den Ufern des stillen Oceans, wie er wohl neun Monate des Jahres unter widrigen und ungünstigen Verhältnissen zu Wasser und zu Land auf gefahrvollen Reisen jahraus jahrein verbringen müsse, um die spärlichen Glieder seiner Kirche und weithin zerstreuten Gemeindlein nicht aus den Augen zu verlieren.‘ So Dalton aaO. Unter diesen ‚zerstreuten Gemeindlein‘ sind leider viele griechisch-katholische Ruthenenansiedlungen gemeint, die wegen Mangels eigener Priester ihres Ritus dem Schisma anheimzufallen drohen.

beweibte Klerus in Amerika zusehends an und weiß sich bald eine solche Stellung zu erobern, daß, wenn ihm Gott der Herr in seiner unendlichen Barmherzigkeit dermaleinst die Gnade der Rückkehr zur katholischen Einheit schenken wird, Rom denselben wohl nicht nach den für die heutigen katholischen Priester ritus graeci erlassenen Cölibatsgesetz wird behandeln lassen.

Soviel über das vom neuen Decret berührte Subject.

Ueber das Object oder den Gegenstand und Inhalt des Erlasses haben wir nur die eine Bemerkung zu machen, daß es nämlich ganz unbegreiflich ist, wie der Pariser Kirchenrechtslehrer Abbé Boudinhon in diesem Ausdehnungsdecrete eine ‚formelle Verwerfung' der Aufstellung eines eigenen griechisch-katholischen Ritualbischofes für die Unierten in den V. St. Nordamerikas findet, welcher, gleich den Ritualbischöfen in Calabrien, als Generalvicar der betreffenden lateinischen Diöcesanbischöfe die Unierten in ihrem Ritus erhalten und die Pontificalfunctionen vor ihren Augen ausüben würde: eine Einrichtung, die wir seinerzeit schon aus dem Grunde nicht für unmöglich gehalten,[1]) weil dadurch einerseits die volle Einheit der bischöflichen Jurisdiction, und andererseits die vom hl. Stuhle so oft und so scharf betonte Reinerhaltung des griechischen Ritus gesichert würde, was durch die Errichtung eines apostolischen Vicariates für die griechisch-katholischen Ruthenen wahrlich nicht geschehen könnte.

Nous n'ajouterons qu'une seule remarque, sagt unser Interpret, à savoir que la Congrégation a formellement rejeté la solution que semblait patroner, le R. P. Nilles, de l'érection d'un Vicariat Apostolique Ruthène aux Etats-Unis.[2]) Nichts zeigt deutlicher die Unkenntnis, welche über die Einrichtungen und Gebräuche der griechisch-katholischen Kirche in den gelehrten Kreisen Frankreichs herrscht, als die hier zutage tretende Verwechslung eines Ritualbischofs mit einem apostolischen Vicar. Ein Kenner der Lage der Dinge hätte uns unmöglich auf Grund der von uns aaO. gethanen Meinungsäußerung die Hinneigung zur Protegierung der Errichtung eines eigenen apostolischen Vicariates für die Ruthenen in Nordamerika andichten können.

N. Nilles S. J.

---

[1]) In dieser Ztschr. 15 (1891) S. 177. [2]) So in der Zeitschrift Le canoniste contemporain, 1892, Septembre, p. 567.

Altkatholische Kritik. Als mein hochwürdiger Herr College Dr. Gustav Bickell, jetzt Professor der semitischen Sprachen in Wien, von dem Orientalisten-Congress, welcher 1891 in London gehalten wurde, nach Innsbruck zurückkehrte, machte er mir über Döllinger einige Mittheilungen, die er dem mit Döllinger einstens befreundeten Aegyptologen Le Page Renouf in London zu verdanken hatte. Auf meine Frage, ob die Verwertung dieser Nachrichten für meine ‚Charakteristik Döllingers' statthaft sei, gab mir Bickell den Bescheid, daß ihm Le Page Renouf die Veröffentlichung der Daten erlaubt habe, daß es ferner den Absichten des Londoner Gelehrten gewiss nicht zuwiderlaufe, wenn ich sie veröffentliche. Ein Brief an Le Page Renouf blieb ohne Antwort. Ich ersuchte also Bickell um eine den Thatsachen, beziehungsweise dem Zeugnisse Le Page Renoufs auf das genaueste entsprechende Aufzeichnung, die er mir nach seiner inzwischen erfolgten Berufung nach Wien von dort aus gütigst übersandte mit dem Bemerken, daß sie die Aussagen Le Page Renoufs sachlich ganz genau wiedergebe. Bickell versicherte sodann einige Zeit später, als er mir während der Weihnachtsferien die Freude seines Besuches machte, aufs neue, daß sein Bericht sich mit der Erzählung Le Page Renoufs vollkommen decke.

Wenn ich nun diesen schriftlichen Bericht Bickells wortwörtlich in meine ‚Charakteristik Döllingers' aufnahm, so war vom Standpunkt der historischen Kritik dagegen gar nichts einzuwenden. Im Gegentheil, die Ablehnung desselben hätte den Vorwurf der Hyperkritik verdient. Der Inhalt der Notiz war weder an sich, noch mit Rücksicht auf Döllinger unmöglich; zudem stützte sich das Zeugnis auf zwei Autoritäten, die für den vorliegenden Fall an Zuverlässigkeit nichts zu wünschen übrig ließen.

Die Mittheilung Bickells steht in meiner Schrift über Döllinger S. 560 in folgendem Zusammenhange:

‚Die Glühhitze seines Hasses gegen Rom hatte seinen sonst so klaren, gut und scharf blickenden Geist wie versengt und bezüglich des Papstthums eine Monomanie, einen Heißhunger der Anschwärzung in ihm erzeugt[1]).

‚Und diesem Papstthum, das nach dem fortgeschrittenen Döllinger heidnischen Ursprungs war, das durch seine planmäßigen, seit dem fünften Jahrhundert betriebenen Fälschungen zu Gunsten einer angemaßten Weltherrschaft die Kirche Gottes zerrüttet hat, so daß diese seit dem 18. Juli 1870 nur noch aus einem römischen Zwingherrn und hundertachtzig Millionen Knechten besteht — Döllinger hat Schritte gethan, sich diesem verruchten Papstthum zu unterwerfen. Die Thatsache ist unbekannt, aber auf das beste be-

[1]) Vgl. Akademische Vorträge 1², 339.

glaubigt. Der für die Veröffentlichung gütigst zur Verfügung gestellte Bericht, über den hinaus weitere Mittheilungen augenblicklich nicht zulässig erscheinen, lautet: **„Einer der ersten Aegyptologen der Gegenwart, welcher vor dem 18. Juli 1870 die päpstliche Unfehlbarkeit bekämpft hatte und auch nachher noch mit Döllinger in freundschaftlichen persönlichen Beziehungen geblieben war, stellte ihm vor, das vaticanische Concil habe nicht die persönliche, sondern die amtliche Unfehlbarkeit des Papstes definiert, wenn er** ex cathedra **spreche, d. h. als Oberhaupt der Kirche deren Glaube bezeuge. Döllinger erklärte sich bereit, auf diese Interpretation hin das Vaticanum anzuerkennen und sich mit Rom auszusöhnen.** Als jener Aegyptologe im Herbste 1889 nach Rom reiste, besuchte er Döllinger unterwegs, welcher mit ihm eine Unterwerfungsformel aufzeichnete und ihn wiederholt bat, die Sache ja angelegentlich zu betreiben. Der Beauftragte ward aber in Rom vom Fieber ergriffen und musste unverrichteter Sache von dort zurückreisen. Bald darauf starb bekanntlich Döllinger"'.

Ich wiederhole: Vom Standpunkt der historischen Kritik war gegen die Verwertung dieses Berichtes nichts zu sagen. Aber es gibt noch einen andern Standpunkt, von dem aus allerdings die Nachricht falsch sein muss, und dieser Standpunkt ist der altkatholische. Sind auch die letzten dreißig Jahre Döllingers nichts weiter als eine Reihe der bedauerlichsten und schimpflichsten Charakterlosigkeiten, wie ich in meiner Schrift nachgewiesen habe, so mag vor dem altkatholischen Forum jede andere Schwäche des unglücklichen Gelehrten immerhin Gnade finden; eine Aussöhnung mit dem Papstthum aber erschien doch gar zu ehrenrührig, als daß Döllinger, der Vater des von ihm später freilich aufgegebenen Altkatholicismus, dazu Schritte gethan haben sollte.

Diesen Standpunkt altkatholischer Unkritik hat im ‚Deutschen Merkur' 1892 Nr. 27 Reusch vertreten und zwar in einer für ihn selbst schwer compromittierenden Weise. Was er vorbringt, beweist gegen ihn und für die Wahrheit des Berichtes. Ich habe also Grund, ihm für seine Inedita den wärmsten Dank zu sagen.

Reusch hat sich zum Zweck größerer Aufklärung, mit anderen Worten, um ein Dementi zu erhalten, an Le Page Renouf gewendet. Dieser erklärte ihm unter anderem:

‚Wenn ich mit Ueberzeugung geschwiegen habe, als ich von P. Michael um Mittheilungen gebeten wurde, so will ich mich auch nicht nöthigen lassen, mein Schweigen dadurch zu brechen, daß ich ihm widerspreche. Wenn ich etwas über die fragliche Sache zu sagen habe, so behalte ich mir das Recht vor, es zu der Zeit und an dem Orte zu sagen, die ich für geeignet halten werde. Ich erlaube mir

beizufügen, daß, da P. Michaels Behauptungen nichts mit meiner Frau zu thun haben, es mir äußerst unangenehm sein würde, wenn ihr Name in Verbindung mit einer so widerwärtigen Sache genannt würde'.

Es steht also fest, daß Herr Renouf mit keinem Worte meiner Darstellung widerspricht; im Gegentheil, hätte er eine irgendwie belangvolle Unrichtigkeit darin gefunden, so würde er diese sicher nicht verschwiegen haben. Er findet es ja ,äußerst unangenehm, wenn der Name seiner Frau in Verbindung mit einer so widerwärtigen Sache genannt würde'. Wie leicht und schnell konnte er allen Widerwärtigkeiten vorbeugen, wenn er gesagt hätte, daß mein Bericht der Hauptsache nach unwahr sei? Daß er den Bericht, wenn er wahr ist, nicht positiv bestätigt hat, läſst sich recht gut erklären. Daß er ihn, wenn er wesentliche Unwahrheiten enthielte, nicht mit Abscheu zurückgewiesen hätte, ist kaum denkbar. Sein Schweigen ist eine Empfehlung für die Wahrheit des Zeugnisses.

Zu seinem ,lebhaften Bedauern' konnte Reusch den Wunsch nicht erfüllen, welchen Le Page Renouf am Schluſs seines Briefes ausgesprochen hatte; denn er ,hielt es für geboten, das Andenken seines seligen Lehrers und väterlichen Freundes von der Besudelung durch den P. Michael zu reinigen'. Dazu nun glaubte Reusch des Namens der Frau Renouf, einer geborenen Brentano, zu bedürfen.

Und nun folgt bei Reusch eine nicht nur für Frau Renouf, sondern auch für Herrn Renouf recht fatale Blosstellung, welche eine diesem ohnehin äußerst widerwärtige Sache vermuthlich noch weit widerwärtiger gemacht hat. Für meinen Zweck wichtig ist die Enthüllung: Herr Renouf habe im Jahre 1885 einen Bekehrungsversuch bei Döllinger in merkwürdiger Weise dadurch unterstützt, daß er ,ausführlich auseinandersetzte, wie er [Renouf] das Festhalten seiner theologischen [!] Ansichten mit der Anerkennung der vaticanischen Entscheidung vereinbare, die er freilich ganz anders auslege als Cardinal Manning und Dr. Ward und anders, als sie von denjenigen, die sie entwarfen, gemeint sein möge' — also etwa: ,der Papst ist unfehlbar, wenn er ex cathedra spricht, d. h. wenn er als Oberhaupt der Kirche deren Glauben bezeugt'! (Siehe oben Bickells Bericht.) Wenn man diese Ansicht theologisch nennen will, so ist der Satz doch jedenfalls mehr als zweideutig. Leider hat Reusch ,die ausführliche Auseinandersetzung der theologischen Ansichten Renoufs' unterdrückt.

Verhängnisvoll für Reusch ist dessen Berufung auf das Zeugnis der Frau Renouf über den Bekehrungsversuch vom Jahre 1889 geworden.

,Döllinger verwarf die Sache nicht', so lautet die Mittheilung der Frau Renouf an Reusch, ,verlangte aber, daß von Rom aus ihm zuerst bestimmte Garantien sollten ge-

boten werden. Ich fand die Forderung stark. Da ich aber wusste, wie innig Leo XIII die Versöhnung wünschte, erklärte ich mich bereit, das Gehörte und Verlangte in Rom zu berichten. Dr. Campbell [Rector] vom schottischen Colleg [in Rom] war Dr. Döllinger als Vermittler genehm. Einen Monat später kam mein Mann, und dieser und Dr. Campbell hatten manche Consultation darüber, als Dr. Döllinger starb'.

Aus diesen Worten zieht Reusch einen Schluss, der weder seiner Exegese noch seiner historischen Kritik Ehre macht. Er sagt: ,Döllinger hat **also offenbar** die Vermittlung der Dame auch jetzt, wie im Jahre 1885, in der ihm eigenen rücksichtsvollen und höflichen Weise abgelehnt, ihr aber erlaubt — was er ja nicht hindern konnte, — über ihr Gespräch mit ihm dem Dr. Campbell zu berichten'.

Wie Döllinger ,in der ihm eigenen und höflichen Weise' die Vermittlung der Dame im Jahre 1885 abgelehnt hat, ist glücklicherweise gleichfalls durch Reusch verrathen worden. Nach Reusch antwortete Döllinger auf den Brief der Frau Renouf vom October 1885 ,sofort sehr bestimmt: er habe gar nicht daran gedacht und ihr auch nicht versprochen, irgend eine Erklärung nach Rom zu schicken'.

Im Jahre 1889 aber ,verwarf Döllinger die Sache nicht' — also hat er nach Reusch die Vermittlung der Dame offenbar abgelehnt.

Im Jahre 1889 ,verlangte Döllinger, daß von Rom aus ihm zuerst bestimmte Garantien sollten geboten werden' — also hat er nach Reusch die Vermittlung der Dame offenbar abgelehnt.

Im Jahre 1889 ,war Dr. Campbell vom schottischen Colleg dem Dr. Döllinger als Vermittler genehm' — also hat er nach Reusch die Vermittlung der Dame offenbar abgelehnt.

So handhabt Reusch die Logik und die Kritik, um Bickells Bericht zu einer ,Jesuitenfabel des P. Michael' umzuprägen.

Reusch hat noch einen andern ,unwiderstehlichen' Beweis, ,daß Döllinger in den letzten Wochen seines Lebens an eine Anerkennung des Vaticanums nicht gedacht hat'. Es ist die am 15. November 1889 gehaltene letzte akademische Rede seines Freundes über den Untergang des Tempelordens, wobei es ihm, wie ich S. 558 bemerkt habe, ,weit mehr gelegen gewesen an der Schuld des Papstes, welcher nach seiner Ansicht den Orden unrechtmäßiger Weise zerstört hat, als an der Unschuld einer geistlichen Genossenschaft'. In der weiteren Ausführung dieses Vortrages ist es nach Friedrich die Absicht Döllingers gewesen, ,die geringe historische Wahrheitsliebe der ultramontanen Historiker zu geißeln und, auf seine Jugend zurückkommend, den jesuitisch-römischen Theologen ihr Verbrechen, die katholische Lehre von der Tradition auf-

gegeben zu haben, wachzurufen'. Also ist nach Reusch der von mir veröffentlichte Bericht unwahr.

Der Schluſs ist verfehlt. Höchstens würde folgen: Also hat Döllinger eine zweideutige Rolle gespielt. Wer den Mann kennt, wird deshalb die beabsichtigte ‚Versöhnung' mit Rom gewiſs nicht für unmöglich halten; denn die Unterwerfungsformel war ja auch zweideutig. Döllinger wollte zugeben, der Papst sei unfehlbar, ‚wenn er ex cathedra spreche, d. h. als Oberhaupt der Kirche deren Glauben bezeuge'. Aber eben dann bezeugt der Papst den Glauben der Kirche, wenn er ex cathedra, d. h. als Oberhaupt der Kirche spricht. Kurz: Döllinger war kein Charakter, was auch das Zarnckesche Centralblatt 1892 Nr. 32 eingesteht.[1] Ein charakterloser Gelehrter ist aber nicht nach dem Maßstabe eines ganzen Mannes zu messen. Er ist sehr wohl imstande, eine Rede über die Templer zu halten, wie Döllinger sie gehalten hat, sich mit Plänen zu tragen, von denen Friedrich zu erzählen weiß — und nebenher einen, wenn auch nur äußeren, Anschluſs an die ‚große Kirche' zu versuchen, um aus seiner verzweifelten Stellung herauszukommen, deren Trostlosigkeit der Aermste selbst gezeichnet hat mit den Worten: ‚Ich bin isoliert'.

Die Wankelmüthigkeit Döllingers hat niemand besser durchschaut, als diejenigen, welche sich jetzt gar so eifrig als seine Gesinnungsgenossen aufspielen. Sie wuſsten genau, daß er von äußeren Einflüssen stark abhängig war. Daher die sorgfältige Abschließung des unzuverlässigen Greises gegen Persönlichkeiten, die eine innere Wandlung hätten herbeiführen können. Daher auch die bezeichnende und sehr verständliche Mahnung in dem Glückwunsch, welchen Bischof Reinkens am 28. Februar 1889 dem Neunzigjährigen übersandte. ‚Möge Gott', heißt es in dem Schreiben des besorgten Oberhirten, ‚in seiner Weisheit Fürsorge treffen, damit das hehre Beispiel, welches Sie allen niederen Kränkungen und allen glänzenden Versuchungen gegenüber in dem beharrlichen Zeugnisse gegeben haben, daß es für den Christen auf Erden nichts Köstlicheres gibt, als dem Könige der Wahrheit opferfreudig zu dienen, niemals durch äußere Umstände verdunkelt werde'[2]). Was konnte den Pseudo-Bischof zu diesem Wunsche veranlaſst haben, wenn Döllinger, ‚der Fels', nicht gegründeten Anlaſs zu allerlei Befürchtungen und Zweifeln an seiner Felsenfestigkeit gegeben hätte?

Noch ein anderer Punkt verdient Beachtung. Döllinger hat es bei seinem Mangel an theologischer Schulung allen Ernstes nicht nur für möglich, sondern für gewiſs gehalten, daß das am 18. Juli 1870

---

[1]) Man erinnere sich zB. an seine unmännliche Haltung in der Redemptoristenfrage; s. meine Schrift S. 550 f. [2]) S. aaO. 549.

definierte Dogma einmal rückgängig gemacht werde.[1]) Wer das glauben kann, dem wird man auch einreden können, daß Rom die Unterwerfung eines Döllinger auf Grund der Erklärung anerkennen werde, die Renouf vom Standpunkte seiner eigenen theologischen Ansichten als vollkommen genügend befunden hatte. Und welch ein Ausblick ergab sich bei einer derartigen Erwägung? Döllinger hätte nie einen glänzenderen Triumph gefeiert, wenn das an sich freilich Unmögliche eingetreten wäre, daß der heilige Stuhl die Unterwerfung des Häresiarchen unter jener Bedingung angenommen hätte. Eine so verstandene päpstliche Unfehlbarkeit wäre ihm ganz recht gewesen. Es ist zwar nicht diejenige, welche Döllinger selbst in besseren Zeiten vertreten[2]), aber es ist genau die Infallibilität, die er in den ‚Papst-Fabeln des Mittelalters' 1863 S. 150 als zulässig erachtet hatte, die indes sehr verschieden ist von dem Dogma des Jahres 1870. Es wäre für Döllinger ein glorreicher Sieg gewesen, hätte man ihn in Gnaden aufgenommen um den Preis einer Doctrin, die er in der trüben Zeit der sechziger Jahre schon ausgesprochen hatte und die im Wesentlichen nichts anderes ist als Gallicanismus und Febronianismus.

Gleichwertig mit den oben gerügten Schlussfolgerungen ist der kräftige Wahrspruch, den Reusch einige Zeilen später folgen läßt: ‚Daß Döllinger erst durch diesen „Laien [Renouf] sich habe belehren lassen, was denn eigentlich die päpstliche Unfehlbarkeit sei[3]), und daß das vaticanische Concil nicht die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes definiert habe, sondern die amtliche, wenn er ex cathedra spreche, d. i. als Oberhaupt der Kirche deren Glauben bezeuge", und daß er sich „bereit erklärt habe, auf diese Interpretation hin das Vaticanum anzuerkennen und sich mit Rom auszuföhnen"' — der Sperrdruck gibt Bickells Text wieder —, ist eine so **plumpe und dumme Erfindung**, daß kein Wort darüber zu verlieren ist'. So Reusch, der jetzt vermuthlich begreifen wird, daß er trotz all seiner bedächtigen Umsicht in seiner Polemik doch ein klein wenig zu viel gesagt haben dürfte, und zwar in doppelter Beziehung:

---

[1]) Vgl. aaO. 198 f. [2]) Vgl. aaO. 5 ff. 519 ff. [3]) Daß Döllinger nicht gewußt hat, was die päpstliche Unfehlbarkeit sei, hat er selbst bewiesen. So sagt er zB. in der Besprechung einer Flugschrift Gladstones: ‚Alles, was irgend einer der 257 Päpste in Sachen des Glaubens und der Moral behauptet und gelehrt hat, ist, sobald er als allgemeiner Lehrer, d. h. ex cathedra, gesprochen hat und nicht eine ihm zufällig oder unüberlegt entfallene Aeußerung ist, irrthumsfrei und folglich auch heute noch und in alle Zukunft für jeden Christen verbindlich.' Vgl. meine Schrift über Döllinger S. 297.

Erstens dadurch, daß er ein vortrefflich beglaubigtes Zeugnis mit einem sehr unüberlegten Stigma bedacht hat, und

Zweitens dadurch, daß er durch die Mittheilungen aus seinem Verkehr mit Frau Renouf auch seinerseits in der wünschenswertesten Weise für die Wahrheit meiner Angaben eingetreten ist.

Reusch hat also ,das Andenken seines seligen Lehrers und väterlichen Freundes von der Besudelung durch den P. Michael nicht gereinigt'. Wie er durch seine nur im Hinblick auf Editionsmanie erklärliche Publication der ,Kleineren Schriften' Döllingers dem P. Michael den Anlaß gegeben hat zu dessen ,boshafter Schmähschrift', so hat er auch im vorliegenden Falle durch unbegreifliche Unvorsichtigkeit jedem denkenden Menschen nur neue Belege geboten gerade für die Thatsache, die er als Fabel erweisen wollte.

Professor Bickell ist derselben Ansicht. Unter dem 23. Juli 1892 schrieb er mir: ,Im Grunde wird, wie Sie ganz richtig bemerken, meine Darstellung durch die Reusch'sche vollinhaltlich bestätigt . . Renouf bestreitet ja kein Wort meiner Mittheilungen'. Was das Wesen der Sache anlangt, also die den Altkatholiken gar so ärgerliche, von Döllinger geplante Aussöhnung mit Rom — ich habe die betreffenden Worte oben S. 166 in Fettdruck setzen lassen — so hat mir Bickell unter dem genannten Datum mitgetheilt, daß er **,alles nöthigenfalls sub juramento bestätigen'** könne. Den zweiten unwesentlichen Theil kann Bickell nicht beschwören. Er sagt: ,Ob die Anerkennungsformel schriftlich oder nur mündlich festgestellt wurde, kann ich mich nicht mehr erinnern. Die „bestimmten Garantien", von denen Frau Renouf (bei Reusch) spricht, bestanden darin, daß mit Döllingers Erklärung die Sache in Rom als abgethan gelten, also keinerlei weitere Erklärungen gefordert werden sollten. Die Hauptunterhändlerin war Frau Renouf; doch glaube ich mich zu erinnern (kann es freilich nicht beschwören), daß auch Herr Renouf 1889 auf dem Wege nach Rom Döllinger in München besucht hat, namentlich daß dieser es war, dem Döllinger beim Abschiede noch einmal einschärfte, die Sache in Rom nicht zu vergessen. Renouf hat mir ausdrücklich erlaubt, die Sache zu publicieren, mit der Motivierung, bei den „Altkatholiken" sei er ohnehin gründlich verhaßt, weil er sich ihnen nicht angeschlossen habe'.

Hiermit ist der Beweis endgiltig geliefert, nicht blos, daß ich vom Standpunkt der historischen Kritik berechtigt war, Bickells Bericht zu verwerten, sondern auch daß dieser Bericht gerade in dem so schwer incriminierten Theile die sicherste Bürgschaft für seine Wahrheit enthält. Der Vorwurf, den Reusch gegen den ,sittlichen Wert meiner Be-

hauptungen' am Ende seiner Declamation andeutet, fällt auf ihn selbst zurück.

Die Zartheiten anderer altkatholischer Polemiker sollen nur kurz erwähnt werden. Diese Polemiker hatten ja leichtes Spiel. Durch Reusch war die Sache unwiderleglich abgethan. Nun durfte man dem Gefühl freien Lauf lassen. Ein Anonymus im ‚Deutschen Merkur' Nr. 35 (Friedrich?) sagt von dem Bericht, den mir Professor Bickell überlassen hat: ‚Wieder ein echter Jesuitenstreich. Diese Lüge ist bekanntlich im Deutschen Merkur bereits entlarvt worden als gewöhnlicher Weiberklatsch, ohne den mindesten Inhalt.' Wohl derselbe Mitarbeiter hatte Nr. 32 in seiner allzeit edlen Sprache sich so geäußert: ‚Weist man diesen Barrikadentheologen wissenschaftlich nach, daß ihre Behauptungen „schamlose" Verleumdungen sind oder Weiberklatsch[1]), den die Männer der Klatschweiber selbst mit Entrüstung zurückweisen[2]), es ist auch das vergebens. Und begreiflich; ein Geschlecht, das den Grundsatz hat, „sich nicht zu schämen", wie ihr Erzbischof Schreiber bezeugt und selbst practiciert hat, ist für Wahrheit, für Gründe nicht zugänglich. Der von dem Jesuiten Michael für seine „schamlose" Verleumdung Döllingers als Hauptzeuge bezeichnete, „einer der ersten Aegyptologen der Gegenwart" (Renouf) „würde sich schämen, in irgend einer, wenn auch noch so unbedeutenden Weise zu der Herstellung einer so verächtlichen Darstellung (wie die eines Michael) beigetragen zu haben", lehnt also die gröbliche Verunglimpfung Döllingers durch den Jesuiten ab usf. Doch genug. Davon nimmt man zur Charakteristik der Verkommenheit der Römlinge Notiz; man müßte sich selbst verachten, verlöre man über solche Männer [Pastor[3]), Michael], wenn sie sich auch als Männer der Wissenschaft ausgeben, nur ein Wort'.

Schade nur, daß die Herren so leicht vergessen, was sie sagen. Seit jener Satz geschrieben wurde, ist gar manches Wort über meine ‚böswillige Schmähschrift' nachgefolgt. Zu dem Fall Döllinger-Renouf hat ein schweizerisches Blatt aus der Feder einer altkatholischen Respectsperson, eines gewissen Dr. Weibel, folgende Notiz gebracht: ‚Der Bericht, den das [schweizerische] „Vaterland" vom Jesuiten P. Michael nachdruckt, ist ein jesuitisches Gaunerstück und völlig erlogen.

---

[1]) Vgl. Katholik 1872 I 345 ff. [2]) Hier werden citiert ‚Deutscher Merkur' Nr. 20 und 27. Zu der anonymen und gänzlich unwissenschaftlichen Auslassung Friedrichs in Nr. 20 vgl. diese Zeitschrift 1892, 743 ff. Was F. in Nr. 42 darauf erwidert hat, verdient keine Berücksichtigung. In Nr. 27 führt Reusch die unglückliche Polemik, die im Vorausgehenden gewürdigt worden ist. [3]) Pastor hatte mein Buch günstig besprochen.

Herr Prof. Reusch hat im „Deutschen Merkur“ die Mär schon vor Wochen widerlegt, gestützt auf die Mittheilungen des Herrn Renouf, auf dessen Frau der Jesuit sich beruft. Hr. Renouf bezeichnet die Behauptung des Jesuiten als albernes Geschwätz, das kein vernünftiger Mensch glaube‘. In diesen wenigen Zeilen des Herrn Dr. Weibel ist beinahe jedes Wort unwahr, wie sich aus der von mir gebotenen Darlegung des Sachverhaltes ergibt.

Für Le Page Renouf dürfte die Zeit gekommen sein, sich über die fragliche Angelegenheit auszusprechen.

Emil Michael S. J.

Zu Gen. 6, 3. Wie große Schwierigkeiten an dieser Stelle das ‚räthselhafte‘ בשגם bereitet, hat Budde (Bibl. Urgeschichte S. 10—45 Gießen 1883) hinreichend gezeigt. Buddes Lösung der Schwierigkeit — er versetzt den ganzen Vers hinter Gen. 3, 21 — hat uns hingegen nicht überzeugt. Statt dessen möchten wir eine Emendation vorschlagen, die unter Veränderung eines einzigen Buchstaben einen Gedanken liefert, der ganz ausgezeichnet in den Context paßt. ‚Da sprach Jahwe: Mein Geist soll nicht ewig im Menschen erniedrigt sein; ihr Fleisch (בְּשָׂרָם) ist Fleisch, und es betrage fortan seine Lebensdauer 120 Jahre‘. Der von Gottes רוּחַ beseelte und geadelte Menschenleib hat in erschrecklicher Verirrung gezeigt, daß der niedrigere Theil herrscht, der höhere unterliegt. Er ist Fleisch und nur Fleisch. — Stilistische Parallelen zu der Wendung bietet Lagarde, Psalt. juxta Hebr. Hieron. p. 156 f.

Ps. 93, 4. אדירים lese ich als zwei Worte = אַדִּיר יָם. Zwischen ים und משברי ist ein zweites מ ausgefallen. Also:

מקולת מים רבים אדיר ים
ממשברי ים אדיר במרום יהוה

‚Mehr als großer Wasser (= der Ströme) Brausen ist hehr das Meer,
Mehr als des Meeres Brandung ist hehr in Höhen Jahwe.‘

Bedeuten die Ströme die Weltreiche am Euphrat, Tigris und Nil, so könnte der Gegensatz zum Meere allgemein andeuten, daß jeder Starke hienieden schließlich noch einen Stärkeren finde. Oder denkt der Psalmist bei ‚Meer‘ an Griechenland und an die etwa in den Perserkriegen zutage getretene Ueberlegenheit desselben über den Orient?

Die vierte Bitte im Vater unser bei Matth. lautet: ‚Unser Brod für morgen gib uns heute‘, Luc. 11 hat dafür: ‚Unser Brod für morgen gib uns Tag für Tag‘. Es ist nicht schwer herauszufühlen, daß inhaltlich hier nichts anderes gemeint ist, als was gute Christen

unserer Tage denken, wenn sie beten: Unser tägliches Brod gib uns heute. Gleichwol ist die Form, wie wir sie in den Evangelien lesen, namentlich ‚der morgige Tag‘ der Erklärung bedürftig. Ein Geschlecht, das der augenblicklichen heutigen Noth gegenüber rath- und hilflos sich befindet, könnte die Bitte für den morgigen Tag als verfrüht und zu weitgehend und unbescheiden finden.

Eine zutreffende Erläuterung liefert, wie uns scheint, das jedenfalls den Zeitgenossen Jesu wohlbekannte Psalterium Salomonis 5, 13—17.

Ἡ χρηστότης ἀνθρώπου ἐν φίλῳ καὶ ἐπ'[1]) *αὔριον καὶ ἐὰν δευτερώσῃ ἄνευ γογγυσμοῦ καὶ τοῦτο θαυμάσειας· τὸ δὲ δόμα σου πολὺ μετὰ χρηστότητος καὶ πλούσιον καὶ οὗ ἐστιν ἐπὶ σέ, κύριε, ἡ ἐλπὶς οὐ φείσεται ἐν δόματι. Ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν τὸ ἔλεός σου, κύριε, ἐν χρηστότητι.*

Wir übersetzen: ‚Die Güte eines Menschen (geht) nur auf Freunde und (erstreckt sich) nur auf den morgigen Tag und wenn einer ein zweites Mal gibt ohne Murren, so möchte man sich darob wundern. Deine Gaben aber sind zahlreich, entsprechend deiner Güte und groß, und wer auf dich hofft, o Herr, dem fehlt es nicht daran. Ueber die ganze Erde hin erstreckt sich dein Erbarmen, o Herr, in Freigebigkeit‘.

Die Unvollkommenheit der Güte des Gebers zeigt sich hier darin, daß nur für den morgigen Tag gegeben wird. Dem entspricht andererseits, daß es Ausdruck der Bescheidenheit von Seiten des Bittenden ist, wenn er nur für den morgigen Tag bittet.

Die Conjectur der neuesten Herausgeber (Ryle und James, Cambridge, 1891), die *σήμερον* vor *αὔριον* einschieben, scheint uns überflüssig. Sie übersetzen: The kindness of a man is toward *his* friend (to day) and to morrow.

Noch weniger konnte Geiger (Augsburg, 1871, S. 43) bei seiner Lesart *ἡ αὔριον* den richtigen Sinn finden. Er übersetzt:

‚Gütig ist der Mensch gegen den Freund;
Aber es kömmt der morgige Tag:
Und wenn er gleichwohl wieder gibt ꝛc.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Das Objectum formale sub quo und das Objectum formale quod. Nach Ripaldas Vorgange (De ente supernat. disp. 45 n. 37 ss.) haben mehrere Theologen unterschieden zwischen der ratio formalis *sub qua* und der ratio formalis *quae* eines Objectes, oder

---

[1]) So nach Hilgenfelds Emendation; die Handschriften haben *καὶ ἡ αὔριον* (wie auch Geiger druckt).

mit anderen Worten, zwischen dem objectum formale *sub quo* und dem objectum formale *quod*. Wie dunkel auch diese Unterscheidung dem Anscheine nach sein mag, wird man sich doch leicht mit ihr befreunden, wenn man erkannt hat, daß die in unserer Abhandlung über das Glaubensmotiv erklärte Unterscheidung der Acte quoad substantiam und quoad modum jene Unterscheidung zur nothwendigen Folge hat. Die eine erklärt die andere, es ist gleichsam dieselbe Unterscheidung, von den Acten, die sich auf die Objecte beziehen, auf die Objecte übertragen. Erklären wir den Unterschied zwischen dem objectum sub quo und dem objectum quod durch einen Vergleich. Ein Gegenstand, inwiefern beleuchtet und gefärbt, ist Formalgegenstand des Gesichtsactes: das ist das objectum sub quo. Bleibt nun auch dieser Gegenstand durchaus derselbe, wird er doch auf verschiedene Weise gesehen, je nach der Art und Fähigkeit des Gesichtssinnes, anders vom schwachen als vom scharfen Auge, noch anders von dem durch Instrumente verstärkten oder bewaffneten Auge. Das objectum sub quo ist also dasselbe, das objectum quod aber nicht, da die verschiedene Kraft, den Gegenstand zu sehen, eigentlich doch, oder in einem gewissen Sinne wenigstens, etwas anderes zu sehen befähigt. Das erstere Object verhält sich zum zweiten, wie die species impressa, die vom Objecte ausgeht, zur species expressa, die in dem Subjecte ist. In derselben Weise kann auch unterschieden werden in Betreff der höhern Kräfte, der Erkenntnis und des Willens, und infolge dessen in Betreff der sittlichen Acte, welche aus diesen Kräften hervorgehen. Hier ist der Unterschied auch nicht immer blos ein accidenteller, wie in dem angeführten Vergleiche mit dem Gesichtssinne, sondern er kann ein substantieller d. h. wie wir der Klarheit wegen sagten, quoad modum intrinsecum sein, und dann sind die Acte selbst specifisch von einander verschieden. Ein Engel und ein Mensch haben den Begriff eines und desselben Gegenstandes, eines Löwen zB.; das objectum sub quo ist dasselbe, aber das objectum quod ist, wie die Erkenntnis selbst, specifisch verschieden. In dem Menschen sind die Kräfte, womit ein sittlicher Act zustande kommt, entweder blos natürliche oder zur Uebernatur erhöhte: die ratio formalis *sub qua* des Actes kann dieselbe sein, mag der Act ein natürlicher oder ein übernatürlicher sein, aber die ratio formalis *quae* ist eine durchaus verschiedene: die Acte selbst sind specifisch verschieden[1]).

[1]) Man vergleiche außer dem bereits angeführten Ripalda: Coninck, De moralit. act. supernat. disp. 5 dub. 4 n. 31 sq.; — Viva, Curs. theol. p. V disp. 1 q. 2 a. 2; — Struggl, Theol. univ. tr. 6 q. 2 n. 6; — Kilber (Theol. Wirceb.) De virtut. disp. 1 n. 17 sq. Ob diese Theologen mit Ripalda in Bezug auf die Anwendung der Ausdrücke vollständig übereinstimmen, ist schwer zu entscheiden; es kommt hier vor allem auf die Sache selbst an.

Das wegen der Uebernatürlichkeit des Actes verschiedene und übernatürliche objectum quod kann aber durchaus nicht, oder könnte nur in einem sehr uneigentlichen Sinne und in unverständlicher Weise das Motiv des Actes genannt werden. Der Grund ist folgender. Unter dem Motive des Actes verstehen wir immer nur das, wovon wir das Bewusstsein haben oder haben können, was wir daher nach unsern Begriffen von andern Motiven unterscheiden, das objectum formale sub quo, über welches wir uns Rechenschaft geben können. Von jenem objectum formale quod aber vermögen wir dieses nicht; wir haben von ihm, wie überhaupt von dem entitativ Uebernatürlichen in uns, kein Bewusstsein. Hierin stimmen, der Sache nach, alle Theologen überein. Es ist die Annahme des übernatürlichen Modus des Actes selbst, welche in uns die Kenntnis des übernatürlichen objectum quod hervorbringt und nothwendig gleichsam nach sich zieht. Weil wir nämlich wissen, daß die Fähigkeiten und Acte in dem Subjecte übernatürlich sind, so schließen wir daraus, daß auch ihr objectum quod übernatürlich, also von dem derselben natürlichen Acte (welche dasselbe objectum formale sub quo haben) verschieden sein müsse. Aber von der Verschiedenheit in sich selbst können wir uns keine Rechenschaft geben. Von einer Verschiedenheit des Motives kann also hier keine Rede sein.

Wenden wir schließlich diese Unterscheidung zur Erklärung des hl. Thomas an. Wenn er lehrt, daß die Fähigkeiten, Habitus, Acte durch ihre Formalobjecte unterschieden werden, so darf die Verschiedenheit des objectum quod nicht aus dem Auge verloren werden. Thomas setzt sie voraus. Sie liegt immer der Uebernatürlichkeit zugrunde. Aber sie bietet uns kein Unterscheidungsmerkmal, weil wir sie in sich selbst nach unsern Begriffen nicht wahrnehmen. Darum kann selbst Thomas sie nicht besprechen. Er bespricht daher jene Merkmale, aus deren Vorhandensein man im allgemeinen, nicht aber in jedem einzelnen Acte, auf die Uebernatürlichkeit schließen kann, wie wir oben in der Erklärung der schwierigen Stelle 1 2 q. 63 a. 4 gezeigt haben.

Klagenfurt. Jul. Müllendorff S. J.

Glaubensmotiv und übernatürliche motio. Die Lehre des hl. Thomas von der Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten ist den Theologen, welche das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit fordern, sehr unbequem. Um ihr auszuweichen, hat in neuester Zeit ein Theologe, der, wenigstens in praktischen Fragen, heute und zwar mit vollem Rechte großes Ansehen genießt, nämlich Aug. Lehmkuhl (Theol. mor. vol. I n. 258) behauptet, der hl. Lehrer, wenn er alle guten Werke der Gerechten für verdienstlich halte, setze voraus, der

Gerechte habe bei jedem dieser Werke ein übernatürliches Motiv. Mit Bezugnahme auf unsere obige Abhandlung und zur Vervollständigung derselben wollten wir hier diese Erklärung des Engels der Schule hervorheben, die der gewiegte Moralist uns erlauben wird, eine rein willkürliche zu nennen. Wie könnte denn Thomas etwas voraussetzen, wofür nicht nur gar kein Beweis vorliegt, sondern was der tagtäglichen Erfahrung geradezu entgegen ist? Und wozu Voraussetzungen anwenden, um einen Autor zu erklären, wenn derselbe sich ausdrücklich und zwar in einem diesen Voraussetzungen entgegengesetzten Sinne erkärt hat? Denn Thomas sagt bestimmt: Ad hoc ut aliquis actus sit meritorius in habente caritatem . ., *sufficit,* quod actu referatur *in aliquem finem convenientem* (De malo q. 2 a. 5 obj. 11). Wann ist aber der Zweck des Werkes nach Thomas conveniens? Wenn er durch irgend eine Tugend, zB. die Mäßigkeit, die Eutrapelie 2c. geregelt ist; die Stellen hiezu haben wir früher (im IX. Jahrgang) angeführt. Der ehrenwerte Theologe aber glaubt eine Stelle gefunden zu haben, aus welcher jene Voraussetzung bewiesen werde, nämlich 1 2 q. 68 a. 2 ad 2; aus dieser Stelle gehe ‚offenbar‘ hervor, daß nach Thomas der Gerechte zu jedem Streben nach dem letzten Ziele der göttlichen Anregung des hl. Geistes bedürfe und sie auch dazu erhalte, diese Anregung aber unterlege ‚ganz sicher‘ dem Werke übernatürliche Beweggründe. In dieser Beweisführung werden verschiedene Begriffe mit einander verwechselt. Moveri instinctu Spiritus sancti ist dem hl. Thomas keineswegs gleichbedeutend mit: durch übernatürliche Beweggründe geleitet werden, wie eben aus dem angeführten Artikel deutlich hervorgeht. Was versteht Thomas hier, wo er von den Gaben des hl. Geistes handelt, unter ratio? Etwa die Vernunft, inwiefern sie sich vom Glauben unterscheidet, so daß, wo sie nicht hinreicht, der hl. Geist Glaubensmotive beibringen müsse? Nein, es wird die ganze innere Kraft verstanden, so wie sie in dem Gerechten besteht, der auch mit übernatürlichen Tugenden bereits ausgerüstet ist. Sonst würde Thomas ja nicht erklären, wie außer diesen Tugenden die Gaben des hl. Geistes noch erfordert sind. Darum hat er ausdrücklich in corp. art. gesagt, daß er von der ratio rede, secundum quod est aliqualiter et imperfecte informata per virtutes theologicas, und zu dieser Vernunft muss nach ihm noch hinzukommen instinctus et motio Spiritus sancti, die Anregung, zu deren bereitwilliger Annahme und Ausführung die Gaben des hl. Geistes verliehen werden. Wo also die göttlichen Tugenden mit all ihren übernatürlichen Beweggründen, die ganze innere Kraft des zur Uebernatur erhobenen Geistes nicht ausreicht, dort wird außerdem und wie von außen die höhere und unmittelbare Anregung des hl. Geistes verliehen. Von dieser durch die göttlichen Tugenden vervollkommneten Vernunft

sagt er ad 3, daß sie nicht alles wisse und nicht alles könne, um alle Fehler zu vermeiden, und deswegen werde sie mit den Gaben ausgerüstet. Wenn nun dem so ist, kann aus dieser Stelle keineswegs geschlossen werden, daß nach dem hl. Thomas der instinctus Spiritus sancti immer und zu jedem Werke übernatürliche Beweggründe angebe. In den göttlichen und andern übernatürlichen Tugenden, welche der Gerechte besitzt, können schon alle Beweggründe enthalten sein. Oder kann der hl. Geist nicht auch direct und unmittelbar, ohne einen neuen Beweggrund beizubringen, den Willen bewegen? — wenigstens so, daß die Seele sich der übernatürlichen Erkenntnis durchaus nicht bewusst ist, und um dem specifisch natürlichen Beweggrunde zu folgen? Als der hl. Geist dem Philippus sagte (Apg. 8, 29): ‚Tritt hinzu, und schließe dich diesem Wagen (des Aethiopiers) an', hat er ihm doch wohl keinen übernatürlichen Beweggrund dafür angeben müssen, und doch den Diakon zur Ausführung dessen bewogen, was er wollte. So kann auch der hl. Geist fortwährend, zB. bei schwerer Versuchung, zur Unterscheidung der Geister 2c., ohne Glaubensmotiv erleuchten und bewegen. Die übernatürliche motio und das Glaubensmotiv sind durchaus verschiedene Begriffe, die nicht verwechselt werden dürfen: jene ist zu dem entitativ übernatürlichen Acte immer erfordert, und sie bringt den modus supernaturalis desselben hervor, ohne daß wir uns desselben bewusst sind, mögen wir ein Glaubensmotiv beim Handeln haben oder nicht: dieser aber fällt immer in den Kreis unserer Wahrnehmung, und bewirkt die Uebernatürlichkeit des Actes nicht, sondern der modus supernaturalis wird nach den Gesetzen der übernatürlichen Vorsehung durch die innerliche Gnade hervorgebracht, mag das Glaubensmotiv vorhanden sein oder nicht. Der innere und wesentliche Grund der Uebernatürlichkeit eines Actes ist also nicht das Glaubensmotiv, sondern die innerliche übernatürliche motio des hl. Geistes, deren wir uns nicht bewusst sind. Ob diese zu jedem guten Werke der Gerechten ertheilt wird, bleibt in einer folgenden Abhandlung zu untersuchen.

Klagenfurt. Jul. Müllendorff S. J.

Der hl. Thomas und das Dogma der unbefleckten Empfängnis. Bei dem hohen Ansehen, das der hl. Thomas in der katholischen Theologie genießt, und das in neuester Zeit zufolge verschiedener Kundgebungen Leos XIII immer mehr zunimmt, ist es begreiflich, daß seine Stellung zu dem Dogma der unbefleckten Empfängnis immer wieder einer eingehenden Prüfung unterzogen wird. Denn einerseits kann man nicht leugnen, daß er demselben zu widersprechen scheint, andererseits aber klingt es unwahrscheinlich, ja unbegreiflich, daß

ein so scharfer Denker wie Thomas das leugnen konnte, was die Kirche als Dogma ausgesprochen, und was dem christlichen Volke schon seit einigen Jahrhunderten als selbstverständlich erschien. Abgesehen von jenen, welche die dem Dogma in den Werken Thomas' widersprechenden Stellen für verfälscht ansehen, was sich wenigstens im allgemeinen nicht halten läßt, und jenen, die dem Heiligen ein gewisses Schwanken in seinen Anschauungen zumuthen, haben namentlich in neuerer Zeit gewiegte Theologen wie Lambruschini, Spada, Ancarini O. Pr., Perrone, Cornoldi, Morgott, Scheid, Schneider usw. die Lehre des Heiligen in Einklang zu bringen gesucht mit dem Dogma. Nach ihnen lehrt der Engel der Schule nur, daß Maria dem debitum die Erbsünde zu haben unterworfen war, was ja so manche sonst eifrige Vertheidiger ihrer unbefleckten Empfängnis ohneweiters zugeben, ja selbst vertheidigen, nicht aber, daß sie je thatsächlich damit behaftet war. Doch so geistreich, ja bestechend diese Erklärung ist, haben sich nicht alle Theologen davon überzeugen lassen; immer wieder und gerade in unseren Tagen lassen sich Stimmen hören, die behaupten, daß Thomas anderer Ansicht gewesen, daß er die Befleckung Mariens durch die Erbsünde, wenn auch nur für kurze Zeit, gelehrt. So Knittel in einem sehr eingehenden Artikel der Tübinger Quartalschrift 1879, 355 ff., Schwane in seiner Dogmengeschichte II § 94, so vor kurzem Wilh. Többe, Priester der Diöcese Osnabrück, in einer eigenen Broschüre: ‚Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu der unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter', Münster 1892 bei Theissing, S. 104. Wer dieselbe liest, wird kaum anders urtheilen, als daß der Heilige die von der katholischen Kirche als Dogma erklärte Lehre nicht hielt — denn klar scheint er sich dagegen auszusprechen, und was noch wichtiger ist, seine ganze Beweisführung scheint zu diesem Schlusse zu drängen — und daß daher die entgegengesetzte Erklärung mehr von einer gewissen Voreingenommenheit und dem Interesse, diesen so geachteten Lehrer von dem Vorwurfe des Irrthums und des Widerspruches gegen die Doctrin der katholischen Kirche zu reinigen, beeinflusst sei, weniger aber als Ergebnis des natürlichen, ungezwungenen Sinnes seiner Worte gelten könne. Nicht mit Unrecht betont der Verf. auch das äußere Argument S. 32: ‚Von besonderem Gewicht ist das Urtheil jener Ordensgenossen des hl. Thomas, welche auch dann noch daran festhielten, daß er die U. E. Mariens verwerfe, als nicht nur der consensus fidelium, sondern auch der römische Stuhl unzweideutig für die U. E. sich ausgesprochen hatte. Denn ihr Festhalten an ihrer Auffassung des hl. Thomas brachte ihrem Orden schwere Nachtheile, weil das christliche Volk bald anfieng, die Dominicaner wegen ihrer Opposition gegen die U. E. geradezu als Häretiker zu betrachten und zu behandeln. Es ist nun Thatsache, daß ein Zweifel über die Stellung des hl. Thomas zur U. E. in den ersten Jahrhunderten nach

ihm gar nicht aufgetaucht ist. Speciell seine Ordensgenossen waren so fest davon überzeugt, dass ihr großer Lehrer die U. E. verwerfe, dass sie mit wenigen Ausnahmen noch lange nach ihm an der befleckten Empfängnis Mariä festhielten, obschon sie nach des Scotus Zeiten mit ihrer Lehre völlig allein standen'. Kurz und bündig bietet Többe in dieser Abhandlung, was nothwendig ist, um in dieser Frage sich ein Urtheil zu bilden. Manche richtige Zurechtweisung findet sich in seinen Auseinandersetzungen mit Dr. Ceslaus Schneider, der in seinem Eifer für Thomas wohl zu weit geht, indem nach ihm, was niemand bisher geahnt, der englische Lehrer nicht nur wie immer die unbefleckte Empfängnis Mariä gelehrt, sondern in einem so weiten, erhabenen, vollen Sinn, dass die bisherigen Vertheidiger des Dogmas im Vergleich mit dem hl. Lehrer die gewiss nicht schmeichelhafte Bezeichnung von ‚sogenannten Vertheidigern' der U. E. erhalten.

Erlaubt sei uns jedoch zu bemerken, dass die historische Tabelle (S. 33—36) über die Controverse der Empfängnis Mariä, die zwar übersichtlich ist, reichhaltiger ausgefallen wäre, wenn das classische Werk von Plazza: Causa immaculatae conceptionis ss. Matris Dei hätte können benützt werden. Die Bezeichnung des Festes in der ersten Columne (S. 33) gleich in den ersten Zeiten als Fest der unbefleckten E. ist nicht richtig. Es wurde wohl das Fest der Empfängnis M. gefeiert, aber nicht mit dem Zusatz unbefleckt. Ja wäre schon im fünften Jahrhundert im Orient und vom neunten an im Occident das Fest der unbefleckten E. M. gefeiert worden, dann hätten nicht so lange Zeit Zweifel bei namhaften Theologen geherrscht. Diese ausdrückliche Bezeichnung unbefleckte E. ist erst späteren Datums. Damit aber wollen wir nicht die Beweiskraft des Arguments aus der Feier der Empfängnis Mariens in Frage stellen. S. 28 werden zwei Stellen des hl. Thomas, die man für das Dogma citiert, zu leicht abgefertigt. Beide scheinen die Bewahrung vor der Erbsünde zu fordern. Die erstere lautet: Puritas intenditur per recessum a contrario, et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit. Et talis fuit puritas b. Virginis, *quae a peccato originali et actuali fuit immunis.* Fuit tamen sub Deo, in quantum erat in ea potentia ad peccandum (in 1. l. sent. dist. 44 q. 1 a. 3 ad 3). Hiemit will der Heilige doch gewiss einen ganz besonderen Vorzug Mariens hervorheben: nun aber 1) ist die nur nachträgliche Befreiung von der Erbsünde und von der persönlichen Sünde kein besonderer Vorzug Mariens, ist keine puritas, quo nihil purius esse potest in rebus creatis: er kommt ja allen Neugetauften zu; 2) nimmt der hl. Thomas nicht die Reinigung sondern die Bewahrung Mariens vor persönlichen Sünden an, mithin ist die immunitas a peccato actuali an jener Stelle nicht von einer

nachträglichen Reinigung zu verstehen: weswegen also auch nicht die immunitas a peccato originali? 3) folgert er daraus, daß sich die puritas Mariens von der göttlichen nur durch die potentia ad peccandum unterscheide. Das wäre durchaus nicht richtig, wenn sie auch thatsächlich je von irgend einer Sünde befleckt gewesen. Aber der hl. Thomas spricht von der Zeit, in der Maria vom hl. Geiste den Sohn Gottes empfangen hat. Dies auch zugegeben, erheischen doch seine Worte, daß sich die immunitas a peccato auf das ganze Dasein Mariens erstrecke. Es wäre kleinlich und ganz überflüssig, noch zu beweisen, daß Maria, nachdem der Engel sie als die Gnadenvolle begrüßt hat, von der Erbsünde gereinigt worden sei. Das wird wohl kaum jemand je bezweifelt haben. Aber dann widerspricht sich der hl. Thomas; da er ja so die sanctificatio Mariae in ipso instanti infusionis verwirft. Hier ist eben die oder wenigstens eine Schwierigkeit.

Wir möchten auch die berühmte Stelle des hl. Augustin de nat. et gr. c. 36 nicht so leichten Kaufes preisgeben. Sie lautet: Excepto itaque s. V. Maria, de qua propter honorem Domini nullam prorsus, cum de peccato agitur, habere volo quaestionem: inde (al. unde) enim scimus, quod ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum omni ex parte peccatum, quae concipere et parere meruit, quem constat nullum habuisse peccatum. Wenn auch hier der hl. Lehrer die Freiheit von persönlichen Sünden besonders im Auge hat, so lassen sich doch seine Worte auch auf die Freiheit von der Erbsünde hinsichtlich Mariens ausdehnen: denn 1) spricht er ganz allgemein und unbeschränkt cum de peccatis agitur: gegen die Pelagianer handelte es sich auch um die Erbsünde, wenn auch nicht an dieser Stelle; 2) weil nach Augustin ei plus gratiae collatum fuerit ad vincendum *omni ex parte* peccatum, also schon in der Wurzel. Nun ist aber die Erbsünde mit ihrem Anhängsel der Begierlichkeit die ergiebige Wurzel der meisten Sünden; 3) weil sie Mutter jenes war, quem constat nullum habuisse peccatum, gewiss auch keine Erbsünde. Mithin scheint uns die Behauptung nicht so ganz zweifellos, ‚daß er (der hl. Augustin) ein Gegner der unbefleckten Empfängnis war‘ (S. 81); denn die Stelle, worauf man sich dafür beruft (l. 4 contra Jul. c. 122) behält ihren ganzen Sinn, wenn man unter conditio nascendi nicht die wirkliche Befleckung durch die Erbsünde versteht, sondern nur das debitum: das reicht ja hin, um eine wahre redemptio anzunehmen und eine gratia renascendi, wodurch Maria zum vorhinein vor der Knechtschaft des Teufels bewahrt wurde, wovon andere erst nachträglich befreit werden.

Wir wollen durch diese Bemerkungen, die vielleicht nicht alle theilen, keinen Eintrag thun der — wie wir glauben — Erstlingsschrift des Verfassers, die einen strebsamen Geist, lobenswerten Fleiß und Ge-

wandtheit verräth. Möge der Verfasser noch manchmal mit einer solchen Studie uns erfreuen.

Durch die etwas zu scharfe Kritik sah sich Dr. Ceslaus M. Schneider veranlasst, alsbald auf die von Többe gemachten Ausstellungen zu antworten in der Schrift: ‚Die unbefleckte Empfängnis und die Erbsünde'. Erwiderung auf Többes: Die Stellung des hl. Thomas ꝛc. Regensburg, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, 1892; 92 S. Diese Abhandlung enthält gewiss viel Gutes, wie gleich Eingangs (S. 5) beherzigenswerte Winke zum richtigen Verständnis der hh. Väter, klare Darstellung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariens (S. 45—49), tiefsinnige Erklärung der Ansicht des hl. Thomas, um den wenigstens scheinbaren Widerspruch gegen die katholische Lehre zu heben (S. 24 ff.): doch wollen wir nicht verhehlen, daß dieselbe, soll sie annehmbar sein, das gleiche dem Wesen nach sagt, was Cornoldi, nur spricht dieser deutlicher, fasslicher, genauer, während wir in den weitläufigen Auseinandersetzungen und Erörterungen des gelehrten Verf. manches gefunden haben, was uns nicht recht zusagen will. So können wir das Dilemma nicht billigen: ‚Eines von beiden also: Entweder ist die Natur in Maria der Schwäche unterworfen, die von Adam kommt, oder sie ist stark und gesund. Im ersten Falle nimmt sie am Verderben in Adam Theil. Im zweiten Falle bedarf sie keiner Gnade, um geheilt zu werden, sie kann die Sünde meiden vermöge des posse non peccare in ihrer Natur; dies bedeutet aber die völlige Auflösung des Geheimnisses der unbefleckten Empfängnis' usw. (S. 9). Es läßt sich ein drittes denken: Maria ererbte das Verderben nicht thatsächlich, nahm also nicht daran Theil, hätte aber daran theilnehmen müssen (debitum), wenn die Gnade es nicht verhindert, bedurfte daher der Gnade und war aus sich oder durch sich nicht stark und gesund. Das bestreitet auch nicht der Verf., betont es sogar zu wiederholtenmalen (S. 26 53 usw.). Mithin ist die Fassung jenes Dilemmas nicht genau. Aehnliches ließe sich bemerken zu S. 12² 21 24 33. Unklar ist auch, was über die Urgerechtigkeit (S 34—36) gesagt wird. Manche Sätze sind der Feder des Verf. entschlüpft, die wir nicht recht fassen oder nicht unterschreiben können, wie S. 24: ‚Sie (Maria) ist die Mutter Christi aus frei persönlicher Zustimmung und gehört so in den Bereich der Einheit des Heiles. Christus wäre nicht ihr Heil, wenn sie nicht am Verderben Adams Antheil hätte; denn nur die Kinder Adams und somit die unter dem Fluche liegenden Menschen hat er erlöst'. S. 54: ‚Die unbefleckte Empfängnis ist sonach das für alle Adamskinder geltende vollkommenste Modell des praktisch christlichen Lebens. Zuvörderst wird uns da die rein aus sich wirkende unabhängig vom menschlichen Willen bemessene Gnade vorgelegt . . In der Definition der unbefleckten Empfängnis ist zugleich eingeschlossen die Wahrheit von der ex se

efficax gratia im allgemeinen'. Das hat bisher noch kein Thomist gesehen, jedenfalls ist die Ausdrucksweise sehr auffallend. S. 63: ,Ungeregelte Bewegungen konnte doch der fomes, der jedenfalls mit der Zeugung in das Fleisch tritt, auch vor der Beseelung haben und davor, daß nämlich das Fleisch nicht ungebürend vorbereitet wurde, behütete ihn diese Kraft der besonderen Vorsehung' (in Maria). Mit wahrhaft warmer, ja wohlthuender Begeisterung für die Würde und Vorzüge Mariens beschließt der gelehrte Verf. seine Abhandlung; doch wir glauben, daß er in den Schriften der ältesten Väter, zu denen er mit Nachdruck den Areopagiten zählt — nicht ohne Seitenhiebe gegen die, welche die Echtheit seiner Schriften anzweifeln — zu viel gesehen hat, indem er schreibt: ,Maria, die Unbefleckte, wurde von den Lippen der Apostel gepriesen; und der Lobpreis wird dauern von Geschlecht zu Geschlecht, so aber, daß er an Tiefe und klarem Verständnisse immer weiter zurückstehen wird im Vergleiche zu den ersten Jahrhunderten'.

H. Hurter S. J.

Knolls Fundamentaltheologie. Einen nicht unbedeutenden Namen unter den Theologen erwarb sich um die Mitte dieses Jahrhunderts der Capuciner Albert Knoll, im Orden von seiner Heimat a Bulsano benannt († 1863), dessen Institutiones theologiae theoreticae seu dogmatico-polemicae (erschienen zu Turin 1853—59 in 6 starken Bänden, und wiederum 1861—64) ihrer Reichhaltigkeit wegen viel benutzt wurden. Um sie für Vorlesungen noch brauchbarer zu machen, hat der Verfasser selbst sie in ein Compendium zusammengezogen, das 1863 zu Turin erschien, und neuestens (1892) hat Eugen Morandi bei Marietti in Turin ein Compendium derselben veröffentlicht. Als Einleitung nun zu seinem größeren Werke verfaßte Knoll auch Institutiones theologiae dogmaticae generalis seu fundamentalis, Innsbruck 1852, die auch alsbald als Lehrbuch in verschiedene bischöfliche Seminare Oesterreichs, wo seit dem J. 1843 die Fundamentaltheologie als eigenes Fach vorgeschrieben wurde, Eingang fand, wie auch in Italien. Deswegen erlebten dieselben mehrere Auflagen. Indessen hat aber gerade dieses Fach der Theologie in unseren Tagen einen bedeutenden Aufschwung genommen, weil die Feinde des Glaubens alle Hebel in Bewegung setzen, um dessen Grundlagen zu erschüttern, alle Wissenschaften aufbieten wider die Offenbarung, alle Entdeckungen ausnützen, um ein übernatürliches Eingreifen Gottes zum Wohle der armen Menschheit hinwegzuleugnen. Daher schien jenes Handbuch trotz seiner Nützlichkeit den Anforderungen der Zeit und den Bedürfnissen der Theologen nicht mehr ganz zu entsprechen Deshalb forderte der Ordensgeneral Bernard von Andermatt den hochverdienten

P. Norbert von Tux, dessen Namen bei den wahren Patrioten Tirols von bestem Klange ist, auf, entweder ein neues Handbuch der Fundamentaltheologie zu verfassen oder wenigstens die Institutiones des P. Knoll zeitgemäß umzuarbeiten. Der bescheidene Ordensmann wählte das letztere. Doch begnügte er sich nicht, einen Neuabdruck mit einigen Ergänzungen und Zusätzen zu bieten; jede Nummer beinahe hat er gefeilt, manches gekürzt, auch ausgelassen, wie die längere Abhandlung über die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Bücher des A. u. N.-T. usw. Wichtiges erweitert oder ganz umgearbeitet, wenn er auch im allgemeinen die ursprüngliche Anordnung beibehalten hat. So bietet er uns nun ein ganz stattliches Werk unter dem Titel: Compendium theologiae fundamentalis ope scriptorum R^mi P. Alberti a Bulsano aliquando lectoris, definitoris generalis etc. O. Cap. Prov. Tir. Septentr. aliorumque probatorum auctorum concinnavit et in usum praeprimis scholae adaptavit P. Norb. a Tux etc. Brixinae, typis et sumptibus C. P. societatis typographicae, 1892. 2 Bände, 332 u. 414 S. Selbstverständlich hat er jene Fragen eingehender behandelt, die durch das vaticanische Concil endgiltig gelöst worden, oder die in unseren Tagen größere Bedeutung erlangt haben. So schenkt er dem Materialismus besondere Aufmerksamkeit (I 50—60); zeigt die Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft; führt den Beweis für die göttliche Mission des Erlösers aus der Erhabenheit des Charakters seiner Person, aus seinem Selbstzeugnis und anderen Gründen weiter aus; beweist weitläufig die Unfehlbarkeit des Papstes mit Berücksichtigung der Einwürfe Döllingers; bestimmt deren Gebiet oder Gegenstand usw. Auch die Autorität der römischen Congregationen wird kurz, vielleicht gar zu kurz, berührt; ebenso die Nothwendigkeit der zeitlichen Herrschaft des Papstes nach Palmieri betont. Die Ausstattung macht der erst aufblühenden Buchhandlung des kath.-politischen Preßvereins Ehre. Möge das schöne, fleißig bearbeitete Buch den vom Autor und dessen getreuen Jüngern beabsichtigten Nutzen in reichem Maße bringen.

H. Hurter S. J.

Kleinere Mittheilungen. Pierling S. J. bringt unter dem Titel *Les Russes au concile de Florence* in der Revue des questions historiques, Juliheft 1892, S. 58 ff. wichtige Einzelheiten über die Rolle, welche der Metropolit Isidor von Kiew auf dem genannten Concil gespielt hat, sowie über die späteren Schicksale des russischen Kirchenfürsten. Der Verfasser betont dabei die Schwierigkeiten, die sich einer treuen Zeichnung der Concilsverhandlungen entgegenstellen, da die authentischen Acten nicht auf uns gekommen sind. Als zuverlässige, bisher noch sehr mangelhaft ausgenützte Quellen nennt P. das

Manuscript Strozzi Nr. 33 der Laurenziana in Florenz und das Manuscript XVI, 85 der Bibliothek Barberini in Rom. Die vaticanischen Archive und die florentiner Staatsarchive enthalten gleichfalls eine große Anzahl von Acten, die zu verwerten sind; den Anfang dazu hat 1869 Abbé Cecconi gemacht in seinem unvollendet gebliebenen Werke über das Concil von Florenz.

— Jules Angot des Rotours erörtert im Correspondant vom 10. September 1892 S. 936 ff. die Evolutionslehre Herbert Spencers, dessen abenteuerliche Metaphysik auch in Indien ihre Anhänger und Vertreter hat, speciell die leitende Idee seiner Metaphysik, sowie seine Ansichten über die Bedingungen und die Zukunft des menschlichen Fortschrittes. Zwar enthalten Spencers Gedanken über Erziehung und Politik viel Wahres, aber in ihren Grundzügen ist seine Philosophie nichts anderes, als eine Uebertragung der Darwinischen Theorien der Selection, der Evolution und des Kampfes ums Dasein auf moralisches und intellectuelles Gebiet. Angot des Rotours erweist die Unzulänglichkeit der Grundlage, auf welcher der englische Philosoph eine ideale Entwicklung des Menschengeschlechtes aufgebaut wissen will, und zeigt, wie die Lichtseiten in dem von ihm entworfenen Bilde auf ganz andere Ursachen zurückzuführen wären, als Spencer annimmt. Die Grundirrthümer seines Systems beruhen auf der durchaus mangelhaften Methode und dem Umstande, daß er der Vernunft und dem freien Willen viel zu wenig Rechnung trägt. Folgerichtig gelingt es ihm auf diesem Wege nicht, zu einer befriedigenden Lösung der behandelten Probleme zu gelangen.

— In einem Artikel des Correspondant vom 25. September 1891 S. 1045 ff. beleuchtet derselbe Jules Angot des Rotours die Lage der russischen Juden. Er erklärt die gegen dieselben getroffenen scharfen Massnahmen durch den tief schädigenden Einfluss, den die Juden auf die religiöse, moralische und wirtschaftliche Entwicklung des Volkes genommen haben und noch nehmen. Alexander III, der so viel zur Hebung des Bauernstandes gethan hat, mußte in dem Vorgehen der israelitischen, festgegliederten Verbindungen das verderblichste Hemmnis seiner Bestrebungen erkennen. Charakteristisch für die Auffassung dessen, was gegen die Christen erlaubt sei, ist eine Verbrüderung, genannt ‚Kahal', welche die als Opfer auserlesenen Christen systematisch vertheilt, damit unter den Juden die Concurrenz in der Ausbeutung der Gojim vermieden werde. Hierauf bespricht Angot die Möglichkeit einer Heilung der bestehenden Missverhältnisse und sieht dieselbe zunächst in einem energischen Vorgehen seitens des Staates, um zu verhindern, daß die Juden den Talmud zur Grundlage ihres Verhaltens gegen die Christen machen. Bei dieser Gelegenheit hebt der Verfasser den Unterschied zwischen Talmudjuden und der zu Ende des siebenten Jahrhun-

dertes in Babylon entstandenen Secte der Karaiten hervor, welche ihre religiösen Anschauungen lediglich aus der Bibel schöpfen und in gutem Einvernehmen mit den Christen leben. Als weitere Mittel zur Hebung der Schäden werden angeführt directe Einwirkung auf den materiellen und moralischen Zustand der Juden, Beseitigung der Beschränkungen, die nicht durch die Klugheit unbedingt geboten sind, und die Freigebung der Wahl ihrer Erwerbsquellen. Den Brennpunkt der Frage sieht Angot des Rotours in dem religiösen Moment. Eine Verschmelzung der so verschiedenen Elemente könne nur auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens erfolgen. Daß eine Annäherung in diesem Sinne nicht unmöglich ist, soll die von Joseph Rabbinowitsch in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts gestiftete Secte beweisen, die in Christus den Messias anerkennt. Von Seite der Christen müsste die Schwächung des jüdischen Einflusses nicht in Gewaltmaßregeln und in ungerechter Bedrückung, sondern in der moralischen Erziehung gesucht werden, die das christliche Volk widerstandsfähig gegen verderbliche Einwirkung, hauptsächlich gegen die von den Juden angestrebte Entchristlichung des öffentlichen Lebens machen würde.

— A. J. Rance-Bourrey analysiert aaO. 10. October 1891 S. 129 ff. den in Paris erschienenen ersten Band[1]) der Concordatsverhandlungen, welche Graf Boulay de la Meurthe unter dem Titel *Documents sur la négociation du Concordat et sur les autres rapports de la France avec le Saint-Siège en 1800 et 1801* veröffentlicht hat. Das Hauptverdienst des Autors ist der in seiner Darstellung überall klar zutage tretende logische und chronologische Zusammenhang der Ereignisse. Der genannte Band umfasst, auf reichliches Actenmaterial gestützt, die Darlegung der Beweggründe, welche Bonaparte zur Abschließung des Concordates bestimmten, die Vorarbeiten für dasselbe, die mehrfach modificierten Entwürfe, das theils fördernde, theils hemmende Eingreifen verschiedener maßgebender Persönlichkeiten, vor allem Talleyrands, Gregoires, Maurys und d'Hauterives, den weiteren, bald schleppenden, bald überstürzten Gang der Ereignisse, die durch die Haltung der französischen Truppen in Italien herbeigeführten Verzögerungen, bis zur Absendung des vorliegenden Materials durch Monsignore Spina an den hl. Stuhl. Boulay de la Meurthe belegt seine Darstellung durch 270 Schriftstücke, die er den Acten des Cultusministeriums und des Ministeriums des Aeußeren, sowie den sorgfältig durchforschten Archiven von Alcala, Wien, London, Turin, Neapel und Berlin entnommen hat. Diese Quellen sind die officiellen Acten der Unterhandlungen selbst, die Berichte der dabei betheiligten Vermittler an deren Regierungen, die Correspondenz der commandierenden fran-

[1]) Inzwischen ist auch der 2. Band erschienen.

zösischen Generäle in Italien, die Briefe und Instructionen Ludwigs XVIII und seiner dem Concordate feindlich entgegentretenden Umgebung, schließlich die Depeschen der beim hl. Vater accreditierten diplomatischen Agenten. Doch fehlen nach Rance-Bourrey wichtige Documente, von denen wohl anzunehmen ist, daß sie noch vorhanden sein müssen, und deren Auffindung zur Vervollständigung des mit Methode entworfenen Bildes beitragen würde.

— In der Revue des questions historiques, Juliheft 1892, S. 217 ff. bespricht Felix Robiou, Professor an der philosophischen Facultät von Rennes, die Publicationen des Löwener Professors Mgr. de Harlez über die Urreligion der Chinesen. Es sind dies zwei kurze Dissertationen: Les croyances religieuses des premiers Chinois (1888), La religion en Chine à propos du dernier livre de M. A. Réville (1889) und eine größere Arbeit: Les religions de la Chine (1891). Der gelehrte Sinologe de Harlez bezweckt in seinen Schriften hauptsächlich die Bekämpfung der Theorie, als sei der Fetischdienst die erste Religionsform der Urvölker gewesen. Auf das vierundzwanzigste Jahrhundert vor Christus zurückgreifend beweist er, daß diese Behauptung nur durch willkürliche Annahme nicht bestehender Thatsachen oder durch Missdeutung derselben sich halten konnte. Der Sternencult, der Animismus, das Schamanenthum sind nachweislich erst später eingeführt worden.

— Ebenda, April, S. 424 ff. findet sich ein Aufsatz über das Conclave von 1774—1775 und das erste Jahr des Pontificates Pius' VI, aus der Feder des ehemaligen Caplans von Saint-Louis des Français, J. Gendry. Der Verfasser benützt zu seiner Darstellung das Diarium des päpstlichen Ceremonienmeisters und entnimmt demselben wichtige Daten betreffs des nicht ohne Schwierigkeiten und Hindernisse abgehaltenen Conclaves. In den Sitzungen desselben trat die Verschiedenheit der Interessen stark hervor, welche in den drei Parteien der Wähler, den Zelanti, den Kroncardinälen und den Gemäßigten, zum Ausdruck kamen. Zudem handelte es sich bei der Wahl des neuen Papstes hauptsächlich um die Frage, ob der Nachfolger Clemens' XIV die demselben abgenöthigte Aufhebung des Jesuitenordens bestätigen oder widerrufen werde. Frankreich und Spanien machten von der Exclusive Gebrauch; ebenso erhob Portugal Einsprache gegen den ihm missliebigen Candidaten. Mittlerweile rief die lange andauernde Sedisvacanz in Rom eine sich stets steigernde Missstimmung hervor, die in beißenden Pasquillen zutage trat. Endlich einigte man sich, nachdem es gelungen war, Portugal umzustimmen, in der Wahl des frommen, einsichtsvollen und thatkräftigen Johann Angelo Braschi. Kaiserin Maria Theresia und Joseph II beeilten sich, in eigenhändigen, herzlich abgefassten Schreiben, ihre Ergebenheit auszu-

sprechen. Die bedeutsamsten Ereignisse im ersten Regierungsjahre Pius' VI sind die Regelung verschiedener kirchlicher Angelegenheiten in Oesterreich, besonders der traurigen Zustände in Polen, ein Vergleich mit der österreichischen Regierung betreffs der Aufrechterhaltung der in der Lombardei bestehenden, aber in ihrer Existenz gefährdeten Inquisition, die im päpstlichen Auftrage abgefaßte, auf gründlichen Forschungen beruhende Geschichte Cesenas, der Vaterstadt Pius' VI, die Begnadigung des bis dahin in der Engelsburg in strengem Gewahrsam gehaltenen Verfassers der schärfsten Satyre über das Conclave, die Einberufung dreier Consistorien zur Ernennung neuer Cardinäle, die feierliche Besitznahme der lateranischen Basilika, nach Beilegung einer kleinen Zwistigkeit mit dem König von Neapel die Verkündigung des Jubeljahres, die Ausdehnung des Jubiläumsablasses auf die ganze katholische Welt und schließlich die erste Encyklika, in welcher der Papst auf die immer mehr überhand nehmende Gefahr durch die wachsende Glaubenslosigkeit aufmerksam macht.

— Ein lehrreiches Beispiel, wie Geschichtsfabeln entstehen und sich verbreiten, bietet die Behauptung, daß die auf dem zweiten Concil von Mâcon 585 versammelten Bischöfe über die Frage verhandelt hätten, ob die Frau unter dem Begriffe ‚Mensch' zu verstehen sei. Gottfried Kurth führt nach einer kritischen Untersuchung den wahren Sachverhalt auf folgendes zurück. Einer der Bischöfe hatte nicht bei einer Sitzung des Concils, sondern in privatem Gespräche auf die Mißverständnisse hingewiesen, die durch den Gebrauch des Wortes homo in der Bedeutung ‚Mensch' entstehen könnten, wenn dieses auch zur Bezeichnung weiblicher Personen diene. Seinen Amtsbrüdern schien die gefürchtete Begriffsverwirrung nicht von Belang; sie wiesen auf Stellen der hl. Schrift hin, in denen das Wort homo auch in dem Sinne von Frau gebraucht ist. Die vielfach irrthümliche Darstellung des Thatbestandes scheint nach Kurth in Guizots Uebersetzung einer Stelle des Gregor von Tours ihren Grund zu haben. Guizot übersetzt die Worte: Extetit etiam in hac sinodo quidam ex episcopis, qui dicebat mulierem hominem non posse vocitari mit: Il y eut dans ce synode un des évêques qui disait, qu'on ne devait pas comprendre les femmes sous le nom d'hommes. Daran knüpften kirchenfeindliche Autoren die weitere Folgerung, das Concil von Mâcon habe der Frau die Seele einfach abgesprochen! Daß aber in den Sitzungen der eben angeführten Synode über die Bedeutung des Wortes homo nicht verhandelt wurde, geht aus den noch erhaltenen Concilsacten hervor. Ueberdies sagt Gregor von Tours auch gar nicht, daß dieser Gegenstand auf dem Concile selbst zur Sprache gekommen sei, und schließlich betont Kurth, daß Gregor den Vorfall nicht als Ohrenzeuge, sondern nur

nach dem Hörensagen berichtet, da er als Unterthan des Königs Sigebert zu einer im Gebiete König Guntrams abgehaltenen Synode schwerlich einberufen war. AaO. S. 556 ff.

— Die Stellung Martins V zu den Juden darf als typisch gelten für das Verhalten sämmtlicher Päpste des Mittelalters gegenüber dem Volke Israel. Bernet hat daher jenes Pontificat herausgehoben und mit Benützung des vaticanischen Archivs in einem Aufsatz der genannten Zeitschrift 1892 I 373 ff. die in jene Zeit fallenden Schwierigkeiten und Streitigkeiten der Judengemeinden zu Rom, Avignon und an anderen Orten, in politischer, socialer und religiöser Beziehung geschildert. Er erwähnt dabei die päpstlichen Entscheidungen über die bedingte Zulässigkeit der Taufe von Judenkindern gegen den Willen ihrer Eltern, sowie über die Beziehungen getaufter Juden gegen ihre früheren Glaubensgenossen. Der Autor weist nach, wie Martin V mit Umsicht, Gerechtigkeit und Milde derlei Streitfragen löste, ohne einerseits die Rechte der Juden zu beeinträchtigen und andererseits ohne ihren Uebergriffen gegen die Christen den Zügel schießen zu lassen. Nach Beleuchtung der Beweggründe, die den Papst zu seinem maßvollen Vorgehen vermochten, hebt Bernet die Thatsache hervor, daß die von der weltlichen Regierung oft mit ungerechter Härte Verfolgten gerade an den Päpsten des Mittelalters einen stets sicheren Rückhalt und Schutz fanden.

— Paul Allard, der Verfasser der trefflichen *Histoire des persécutions*', bespricht in der Revue des questions historiques April 1892 die Zersetzung des römischen Heidenthums in der nachconstantinischen Zeit. Seitdem es offenkundig geworden, daß römisch-heidnische Culthandlungen dem religiösen Bedürfnisse in keiner Weise entsprachen und nur mehr die äußere Zusammengehörigkeit der römischen Staatsbürger darstellten, war fremden, besonders hellenischen, späterhin auch jüdischen und christlichen Einflüssen Thür und Thor geöffnet. Im vierten Jahrhundert gewannen die schon vor Christus in Rom eingeführten, orientalischen Religionen, getragen von der Gunst der Cäsaren und gestützt durch die verschwommene neuplatonische Philosophie mehr und mehr an Boden. Vor allem war es die aus der Verehrung der Cybele und des phrygischen Attis in den Mithrasdienst übertragene Idee einer Sühnung, Reinigung und Wiedergeburt, die in den Ceremonien des Tauroboliums und des Krioboliums zum Ausdruck kam und welche bei der dem Mysticismus immer mehr zuneigenden Masse des Volkes Anklang fand. Die Kirchenväter, besonders der hl. Augustinus, erkannten bald, daß die Gefahr für das Christenthum nun weit weniger in der durch philosophische Freidenker ihres Einflusses beraubten, ursprünglichen römischen Staatsreligion lag, als vielmehr in der neuen Richtung, die durch die Aufnahme mancher, dem Christen-

thum entlehnter Ideen und Ceremonien in heidnischer Umgestaltung, beirrend wirkte. So finden sich im Mithrasdienst Riten, die sehr an die der Taufe, der Firmung und des Abendmahles erinnern. Interessante Aehnlichkeit mit der Bildersymbolik der ersten christlichen Zeiten bieten die Inschriften und Fresken einer berühmten heidnischen Katakombe an der Via Appia, welche die Grabstätten mehrerer Anhänger des durch Julian Apostata in Rom eingeführten Sonnencultes enthält. Im Anschluss an diese Ausführungen macht Allard auf die Analogie aufmerksam, welche zwischen Mithras und der zweiten göttlichen Person besteht, wie Arius sie auffasst. Der Autor betont zum Schluss, dass im Mithrasdienst eine Verschmelzung der verschiedenen, die Menge durch den Reiz der Mysterien fesselnden Culte angestrebt war. Dadurch sollte dem immer siegreicher vordringenden Christenthum eine einheitlich geschlossene Religionsform als Damm entgegengesetzt werden. Das richtigste Bild des Heidenthums im vierten Jahrhundert gibt Firmicus Maternus in seinem Werke *De errore profanarum religionum*.

— Eine bisher noch sehr mangelhaft behandelte Episode der modernen Kirchengeschichte bilden die wechselvollen Schicksale des nach Spanien deportierten pflichttreuen französischen Klerus von 1792 bis 1802. Geoffroy de Grandmaison orientiert auf Grund von Forschungen, welche er mit Zuziehung der in spanischen Archiven enthaltenen Acten, der Correspondenz der französischen Gesandten in Madrid und privater Mittheilungen angestellt hat, über einzelne Ereignisse und Persönlichkeiten dieser bewegten Zeit. Der Inhalt seiner allerdings lückenhaften Darstellung sind das Deportationsdecret, die Aufnahme der Deportierten seitens des spanischen Episkopates und der Bevölkerung, die gefahrvolle, durch Vermittlung thatkräftiger und aufopfernder Privatpersonen ermöglichte Correspondenz der eifrigen Seelenhirten mit ihren verwaisten Herden, die aus der schwankenden Haltung der spanischen Regierung sich stets aufs neue ergebenden Schwierigkeiten, der Tod Pius' VI, die nach demselben entstandenen neuen Bedrängnisse infolge diplomatischer Verwicklungen und schließlich Bonapartes Verhalten gegen die französischen Bischöfe beim Abschluss des Concordates. Grandmaison will mit seinem Berichte nur einen Fingerzeig geben, wie viel auf diesem Felde für die Detailforschung, unter Benützung der angeführten Quellen noch zu thun ist. (*Correspondant* 1891 Sept. 10 S. 938 ff., Sept. 25 S. 1128 ff.) Vgl. das letzte Heft der *Études religieuses* 1891.

— Th. Froment hebt aaO. 25. Juli 1892 S. 266 ff. aus dem Werke Gaston Boissiers über die lateinische Literatur drei Theile hervor: Étude sur Terentius Varron, La Religion romaine d'Auguste aux Antonins und La Fin du paganisme. Boissier bespricht in diesen Abschnitten die allmähliche Veränderung der alten

römischen Staatsreligion unter orientalischen Einflüssen, die Factoren, welche den Boden für die Aufnahme des Christenthums vorbereiteten, besonders aber die Wechselwirkung zwischen Heidenthum und Christenthum. Boissier fasst hauptsächlich eine Seite der Frage ins Auge und beurtheilt unter diesem allerdings nicht umfassenden, aber doch berechtigten Gesichtspunkt die Umwandlung, welche die gebildeten heidnischen Classen durch den Einfluss der christlichen Literatur erfahren haben. Bemerkenswert ist in Boissiers Arbeit das Streben nach strenger Unparteilichkeit. Freilich geschieht das peinliche Abwägen des Für und Wider oft in einer Weise, daß seinen Schlussfolgerungen die zwingende Beweiskraft fehlt.

— Abbé Vacandard ergänzt, auf reiches Quellenmaterial gestützt, das von O'Hanlon in dem Werke *Life of saint Malachi O'Morgair* entworfene Bild des Heiligen, der als Bischof von Connor, Erzbischof von Armagh und Legat des hl. Stuhles unter sehr schwierigen Verhältnissen wirkte. Er widmete seine ganze Sorgfalt dem festen Anschluss an Rom, der gründlichen Wiederherstellung der geistlichen Hierarchie, der Abschaffung des durch Ernennung weltlicher Titularbischöfe eingerissenen Unfuges, der durchgreifenden Reform des Mönchswesens, der Abhaltung von Provincialconcilien, der Regelung der Bischofswahlen und der Reinerhaltung des Dogma. Eine innige Freundschaft verband ihn mit dem hl. Bernhard, den er wiederholt in Clairvaux besuchte. Dort ereilte ihn auf seiner Reise zum hl. Vater am 2. November 1148 der Tod. Der hl. Bernhard wurde der erste Biograph seines Freundes und überlieferte der Nachwelt wertvolle Aufschlüsse über das Leben des hl. Bischofs, wenngleich sich später nicht ganz ungegründete Zweifel über die Zuverlässigkeit des zweiten Theiles seines Werkes erhoben, welcher die Wunder des hl. Malachias behandelt. Die 1595 zuerst von einem Benedictiner in Mantua, Arnold Wion, publicierten sog. Prophezeiungen des Bischofs Malachias betreffs der Päpste sind allem Anschein nach, wie die dem Heiligen zugeschriebenen Werke, apokryph. Die Fälschung dürfte um 1590 entstanden sein, um die Candidatur des Cardinals Simoncelli zu stützen. Papst Clemens III kanonisierte Malachias O'Morgair am 6. Juli 1190. (Revue des questions historiques 1892 Juliheft S. 1 ff.)

— Seit fünf bis sechs Jahren macht sich in der französischen Literatur immer mehr eine Strömung geltend, die man als ‚neuchristlich' bezeichnen kann. Sie bringt die religiöse Anschauung eines bedeutenden Theiles der französischen Jugend zum Ausdruck. Von den starren Formeln des Materialismus und der nebelhaften Gefühlsschwärmerei einer haltlosen Humanitätsreligion nicht befriedigt, suchen tiefer angelegte Naturen nach einer sicheren Stütze und scheinen sich dem Christenthum zu nähern. Die hervorragendsten

Vertreter dieser Richtung, die in allen Zweigen der Literatur bis zum Roman herab, nach dem Ausdruck der noch unklaren, gährenden Gedanken ringen, stellen sämmtliche Entwicklungsphasen innerhalb dieser Bewegung dar. Haben sich auch manche zur Anerkennung der Nothwendigkeit des positiven Christenthums durchgearbeitet, so ist es doch den wenigsten gelungen, ihr Heil im unbedingten Anschluss an die katholische Kirche zu suchen. Die Tiefe und Schönheit der christlichen Moral und der nur in der Kirche zur höchsten Entfaltung gekommenen christlichen Liebe war es, die jene Geister anzog und fesselte. Auf dieser mehr poetischen Grundlage streben sie eine Wiedergeburt des Einzelnen und der ganzen menschlichen Gesellschaft an, eine Einseitigkeit, in der aber auch die Klippe liegt, an der viele aus dieser Schule scheitern. Sie verkennen die Wichtigkeit der Dogmen, als der einzigen Basis, auf welcher die christliche Moral sich aufbaut, und wollen sich nicht vor der Lehrautorität der Kirche beugen. Sie scheinen allen Ernstes zu glauben, sie hätten den wahren Sinn des Evangeliums erst entdeckt und seien berufen, der Kirche denselben zu erschließen. (Felix Klein im *Correspondant* 1892 August 10 S. 454 ff.) Die richtige Auffassung vertritt Léon Ollé-Laprune in dem Artikel *Les sources de la paix intellectuelle* aaO. S. 844 ff. 1033 ff. und in seinem größeren Werke *La Philosophie et le temps présent*. M.

Abhandlungen.

Päpste als ‚offenbare Ketzer'.

Geschichtsfabeln Döllingers.

Von **Emil Michael** S. J.

Die von Professor Friedrich veranstaltete Neubearbeitung des ‚Janus, Der Papst und das Concil', beginnt mit folgender Erzählung: ‚Auf keines seiner Bücher legte Döllinger bis an seinen Tod einen so hohen Wert als auf den „Janus". Er gab zu, daß sich darin einige kleine, nebensächliche Versehen, zB. über den Vorsitz der päpstlichen Legaten auf den alten ökumenischen Concilien, finden, daß einzelne Partien, wie die über Pseudo-Isidor, etwas mehr ausgeführt sein sollten, Versehen und Mängel, die er mit dem Hinweis auf die Eile, mit der das Buch abgefaßt wurde[1]),

---

[1]) Ueber die Entstehung des ‚Janus' hat der Neubearbeiter S. VII eine Aufklärung gebracht, die er bald danach ausgeschieden und durch ein ‚richtig gestelltes Blatt' ersetzt wissen wollte. Der Vergleich der beiden Lesarten ist nicht ohne Interesse.

Erste Lesart.	Richtigstellung.
‚Es ist bekannt, daß „Janus" eine Erweiterung der Märzartikel in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 1869 ist, welche Döllinger gegen die von Card. Antonelli durch den Nuntius Chigi in Paris bestellte und den Jesuiten übergebene Correspondenz über	‚„Janus" ist eine Erweiterung der Märzartikel Döllingers in der Augsb. Allgem. Zeitung 1869 gegen die von Card. Antonelli durch den Nuntius Chigi in Paris bestellte und den Jesuiten übergebene Correspondenz über das Concil (Civ. catt. 1869 Febr. 6),

hinlänglich entschuldigte; aber er gab nie zu, daß im „Janus“ ein wesentlicher historischer Irrthum nachzuweisen sei. Da er in

Erste Lesart.

das Concil (Civiltà catt. 1869 Febr. 6) geschrieben hat. Wie sie aber zu Stande kam, das stellt eine handschriftliche Notiz des verstorbenen Prof. J. Huber vom 20. Febr. 1875 so dar: er habe „Döllinger proponiert, die Artikel zu einer größeren Broschüre ausarbeiten zu wollen. Döllinger gieng darauf ein. Anfangs arbeitete Huber allein, aber unter beständiger Controlle von Döllinger; dann — erst nach Pfingsten des J. 1869 — griff dieser entscheidend in die Abfassung des Buches ein, so daß es anstatt einer Broschüre ein ansehnlicher Band wurde. Der größte Theil des Buches gehört demnach Döllinger“. Es konnte somit allerdings im Vorwort von mehreren Verfassern die Rede sein, und vielleicht ist ursprünglich noch ein Dritter darunter begriffen worden, da auch ich, ohne an der Arbeit betheiligt zu sein, das von mir gesammelte Material aus der Civiltà cattolica beigesteuert habe. Handelt es sich aber um eine nähere Bestimmung des Umfanges der Huber'schen Ueberarbeitung der Artikel Döllingers, so reicht sie m. W. bis „Janus“ [1] S. 48 oder „Janus“ [2] S. 259—283, 292—296, und wird man unter diesen Umständen begreiflich finden, daß ich auf dem Titel nur Döllinger nannte‘.

Richtigstellung.

an welcher auch der verstorbene Prof. J. Huber Antheil nahm. Dieser stellt aber in einer eigenhändigen Notiz v. 20. Febr. 1875 diese seine Antheilnahme so dar: „Das Buch ‚Der Papst und das Concil‘ wurde von Döllinger und Huber verfaßt. Nachdem der Erstere seine große Sensation erregenden Artikel ‚Das Concil und die Civiltà‘ in der Allg. Ztg. hatte erscheinen lassen, proponierte ihm H., dieselben zu einer größeren Broschüre ausarbeiten zu wollen. D. gieng darauf ein. Anfangs arbeitete H. allein, aber unter beständiger Controlle von D.; dann — erst nach Pfingsten des J. 1869 — griff dieser entscheidend in die Abfassung des Buches ein, so daß es anstatt einer Broschüre ein ansehnlicher Band wurde. Der größte Theil des Buches gehört demnach D., doch ist jeder Satz in Berathung mit H. gearbeitet worden. Die gemeinsame Arbeit dauerte von Pfingsten bis Ende Juli; H. hatte begonnen bereits im April 1869. Dies zur Orientierung für die Zukunft“. — Die Vertheidigung des Janus gegen Hergenröther ist das alleinige und selbständige Werk Hubers; D. sah die Artikel erst gedruckt. Dasselbe gilt von dem Artikel über die Freiheiten der französischen Kirche. J. Huber“. — Somit konnte allerdings im Vorwort von mehreren Verfassern die Rede sein, und vielleicht ist ursprünglich noch ein Dritter darunter begriffen worden, da auch ich, ohne an der Arbeit betheiligt zu sein, das von mir aus der Civ. catt. gesammelte Material beigesteuert habe. Man wird es unter diesen Umständen begreiflich finden, daß ich auf dem Titel nur Döllinger nannte.

„vieljähriger, anhaltender Arbeit“ ein umfangreiches Material „für eine den jetzigen Anforderungen entsprechende Geschichte des Papstthums“ gesammelt und aus ihm nur wohlbeglaubigte Thatsachen und unantastbare Zeugnisse ausgewählt hatte, so konnte er dies auch mit gutem Gewissen behaupten. Sein Bedauern gieng nur dahin, daß er vor dem Jahre 1869 nicht in der Lage gewesen, seinen Plan einer Papstgeschichte mit der nothwendigen Muße auszuführen[1]), und daß, als die hochofficielle Provocation der Civiltà cattolica im Februar 1869 erschienen war, nur einzelne Resultate aus seinen Forschungen in Hast und Eile zusammengestellt werden konnten‘. Was mag sich doch Döllinger, wenn er jene Worte von der Vortrefflichkeit des Janus wirklich gesprochen hat, unter einem ‚wesentlichen historischen Irrthum‘ gedacht haben? Ist doch der ‚Janus‘ nachweislich nichts weiter, als eine mit viel Gelehrsamkeit und ebenso großer Oberflächlichkeit besorgte, bunte Sammlung der gröbsten Irrthümer und historischen Verstöße.

Ein Punkt soll hier näher untersucht werden. ‚Es ist die constante Lehre der Kirche‘, sagt Janus-Döllinger S. 54, ‚daß die von einem Bischof ertheilten Priesterweihen ohne Rücksicht auf persönliche Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Weihenden ein für allemal giltig und unwiderruflich seien. Die Taufe abgerechnet, beruht die ganze Sicherheit der Sacramente auf diesem Glaubenssatze, und man hat daher stets in der Kirche eine Reordination als einen Frevel, als eine Schändung des Sacraments verabscheut‘.

Döllinger vermengt hier zwei Dinge, die sehr verschieden sind. Eine wahre Reordination, d. h. die Wiederholung einer giltig ertheilten Weihe, ist allerdings in der Kirche stets als ein Frevel, als eine Schändung des Sacraments verabscheut worden. Es darf daher mit vollem Recht eine constante Glaubenslehre der Kirche genannt werden, daß eine giltige Weihe ein für allemal ‚giltig und unwiderruflich‘ ist.

Eine andere Frage ist die, ob die Giltigkeit der Weihe vollkommen unabhängig sei von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Consecrators. Döllinger beansprucht auch hiefür das Prädicat

[1]) Ueber die agitatorische Thätigkeit, welche dem [illegible] Gelehrten im Laufe der sechziger Jahre die nothwendige Muße zur [illegible] einer Papstgeschichte geraubt hat, vgl. meine Schrift Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik. Innsbruck 1892.

‚einer constanten Lehre der Kirche‘. Harnack, der sich sonst gern auf Janus stützt, denkt darüber anders. ‚Bei dem Sacrament der Priesterweihe‘, schreibt er[1]), ‚kann die allgemeine Sacramentstheorie nur künstlich, resp. gar nicht, aufrecht erhalten werden, weil das hierarchische Interesse es geschaffen und es lediglich zur Selbstverherrlichung in das sacramentale Gnadensystem eingestellt hat . . Hier erhoben sich viele, zum Theil tief in das Kirchenrecht und die kirchliche Praxis, indirect auch in die Dogmatik einschneidende Fragen, die nur markiert sein sollen, 1) über die sieben Weihen . ., 2) über das Verhältnis der Priester- und Bischofsweihe . ., 3) — und das war die wichtigste Frage — über die Giltigkeit von Weihen, welche von schismatischen oder häretischen Bischöfen ertheilt worden sind. Schon vom donatistischen Streite her herrschte hier eine Controverse, die in der Kirche in der Regel in liberalem Sinn entschieden wurde, daß nämlich solche Weihen zwar unerlaubt, d. h. in ihren praktischen Folgen nichtig, nicht aber ungiltig seien. Dagegen behauptete der Lombarde, daß kein Häretiker die Firmung, Eucharistie und Priesterweihe giltig verwalten könne. Seitdem herrschte unter den scholastischen Theologen großes Schwanken; doch neigte man mehr der liberaleren Auffassung zu, nur das Bußsacrament ausnehmend. Allein die Päpste haben im Mittelalter sehr oft die Weihen missliebiger Bischöfe oder der Gegenpäpste für gänzlich ungiltig erklärt‘.

In diesem Texte Harnacks ist der Gedanke wahr, daß das Glaubensbewusstsein von der Giltigkeit einer auch von Schismatikern oder Häretikern ertheilten Weihe nicht immer bei allen Gliedern der Kirche lebendig war, ferner daß die Ueberzeugung von der Giltigkeit derartiger Weihen, sofern sie im übrigen allen Erfordernissen entsprachen, wohl stets vorherrschte, daß aber von einer ‚constanten Lehre der Kirche‘ in diesem Stücke, wie Döllinger will, nicht die Rede sein kann. Wäre es in der That eine ausdrückliche, constante Glaubenslehre der Kirche gewesen, unmöglich hätten im elften Jahrhundert die Cardinäle Humbert und Deusdedit so entschieden dagegen, unmöglich hätten im zwölften Jahrhundert Gratian so unklar und Petrus Lombardus so schwankend darüber schreiben können. Das wird jeder zugeben, dem nicht

[1]) Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1890) 520 ff.

die ersten Grundbegriffe von dem Wesen der Kirche abhanden gekommen sind.

Der Satz Döllingers ist also eine dogmengeschichtliche Unrichtigkeit.

Nach Döllinger wurde die ‚constante Lehre der Kirche‘ von dem achten Jahrhundert an erschüttert durch die Päpste. Der Gelehrte rechnet zu diesen einige der heiligsten und größten, welche je den Stuhl Petri geziert haben. Er sagt: ‚In der Mitte des elften Jahrhunderts brach der große Kampf gegen die Simonie aus, welche man damals der Häresie völlig gleich stellte, und nun sollten wieder die Ordinationen ungiltig sein, welche ein der Simonie schuldiger Bischof verrichtet hatte. Leo IX nahm, wie Petrus Damiani berichtet, deshalb eine Menge von Reordinationen vor; Gregor VII erhob auf seiner fünften römischen Synode diese Ungiltigkeit aller simonistischen Weihen zur Regel, und der von Urban II festgestellte Grundsatz, daß ein Simonist, da er nichts habe, auch in der Ordination nichts geben könne, ist selbst in Gratians Decret übergegangen‘[1]) — und später: ‚Die weite Verbreitung der Simonie hatte den Päpsten, wie zB. Leo IX, Veranlassung gegeben, auf einer römischen Synode eine Menge von Ordinationen zu cassieren nnd massenhafte Reordinationen theils selbst vorzunehmen, theils anzuordnen. Es geschah dies infolge des doppelten Trugschlusses, daß Simonie oder Erlangung und Gewährung der Ordination mittels einer Geldsumme Ketzerei sei, diese aber die Ordination ungiltig mache. Der Schaden, den die Päpste damit anrichteten, war wieder unermeßlich . . Noch nicht genug; dasselbe Wirrsal wurde auch nach Deutschland verpflanzt; man erklärte nun auch die Ordinationen jener Bischöfe für ungiltig, welche die Päpste wegen ihrer Ergebenheit gegen Kaiser Heinrich IV excommuniciert hatten, wie dies auf der Synode zu Quedlinburg im Jahre 1085 geschah, wo der päpstliche Legat Otto die Weihen der Bischöfe von Mainz, Augsburg und Chur cassierte, obwohl längst schon Petrus Damiani gegen dieses willkürliche Umstoßen der Ordinationen und die Reordinationen seine gewichtige Stimme erhoben hatte. Otto, nachher Papst Urban II, erklärte es ausdrücklich, wenn auch bei der Ordination selbst keine Simonie stattgefunden habe, so sei sie doch, blos weil

[1]) Janus 56.

ein simonistischer Bischof (hier Wezilo) sie verrichtet habe, nichtig'. Dazu die Anmerkung: ,Dieses Schreiben Urbans II hat die Theologen, welche einen Papst nicht gerne offenbare Ketzerei lehren sehen, in Verzweiflung versetzt. So äußert sich zB. Witasse Tract. theol. ed. Venet. VI 81: es sei dies intricatissimus et difficillimus locus'. Weiter meldet Döllinger: ,Auf einer Synode zu Piacenza annullierte Urban II die Ordinationen seines Gegners, des Erzbischofs Guibert von Ravenna, aber nur die, welche derselbe nach seiner Bannung durch Gregor verrichtet hatte, womit der Papst abermals einen groben Irrthum kundgab, daß nämlich die Giltigkeit der Sacramente von einer kirchlichen Censur abhänge. Selbst noch Innocenz II machte eine große Synode, die zweite lateranische, zur Mitschuldigen seines Wahns, indem er die Ordinationen der „Schismatiker" d. h. derjenigen Bischöfe, welche auf der Seite des von der Mehrzahl der Cardinäle gewählten, aber früher schon gestorbenen Papstes Anaklet gestanden, für nichtig erklärte — ein Act kirchlicher Willkür und zugleich eine offenbar häretische Anschauung, welcher nicht einmal, wie die früheren Reordinationen mit dem Abscheu, den man vor der Simonie zu hegen vorgab [sic], beschönigt werden konnte'.[1]) Schließlich wird gerügt ,der alte, von den Päpsten Jahrhunderte hindurch gepflegte und oft bestätigte Wahn von der Ungiltigkeit der Ordinationen und der Sacramente außerhalb der päpstlichen Gemeinschaft'[2]).

Was Döllinger hier von den Reordinationen sagt, ist durchweg unwahr. Es soll dies für die einzelnen genannten Päpste nachgewiesen werden.

Dem heiligen Papste Leo IX (1048—1054) wirft Janus in dem eben erwähnten Texte vor, 1) er habe auf einer römischen Synode eine Menge von Ordinationen cassiert, 2) er habe massenhafte Reordinationen selbst vorgenommen, 3) er habe massenhafte Reordinationen angeordnet. Als Beweis für diese Anklagen wird nur eine Stelle aus dem fünften Opusculum des heiligen Petrus Damiani citiert, welcher bemerkt: ,Papst Leo IX hat sehr viele Simonisten und unkanonisch Beförderte **gleichsam von neuem** geweiht'[3]).

---

[1]) AaO. 298 ff. [2]) AaO. 318. [3]) Nonus Leo papa plerosque Simoniacos et male promotos *tanquam noviter* ordinavit; bei *Migne* PL 145, 93 B.

Aber heißt denn das: Leo IX hat reordiniert? — Unmöglich; in diesem Falle hätte der Heilige *reordinavit* oder *reconsecravit*[1]) geschrieben. Ihm waren ja diese Worte als der Ausdruck dessen, was er im liber gratissimus auf das eingehendste bekämpft hatte, sehr geläufig. Die Worte *tanquam noviter ordinavit* beweisen vielmehr das gerade Gegentheil von dem, was Döllinger beweisen will; sie sind ein unumstößlicher Beleg dafür, daß Leo IX ganz gewiss nicht reordiniert hat im Sinne derer, welche Damiani mit so viel Scharfsinn und mit so warmer Begeisterung für die Reinheit der kirchlichen Lehre befehdet hatte. Wenn man die Taufe gleichsam eine Neugeburt nennt oder die Buße gleichsam eine zweite Taufe, so ist in derartigen Vergleichen ein Doppeltes ausgesprochen, einmal, daß zwischen der Taufe und der natürlichen Geburt, zwischen der Buße und der Taufe eine gewisse Aehnlichkeit bestehe, dann aber, daß die Vergleichsobjecte doch wieder sehr verschieden sind. Wenn man in dem Buche der Weisheit liest: ‚Gleich Gold im Ofen hat er sie [die Gerechten] geprüft und wie ein vollkommenes Brandopfer nahm er sie an .. Aufglänzen werden die Gerechten und gleich Funken im Röhrichte sich ausbreiten‘[2]), so wird kein verständiger Leser auf den Gedanken kommen, dem heiligen Verfasser seien die Gerechten Gold im Ofen oder ein wirkliches Brandopfer oder leibhaftige Funken im Röhrichte gewesen. Im Gegentheil: Das, womit sie verglichen werden, sind sie selbst in Wirklichkeit nicht; es besteht zwischen ihnen und dem Gold, dem Brandopfer, den Funken nur eine Aehnlichkeit.

Wenn also Damiani sagt, Leo IX habe sehr viele Simonisten gleichsam von neuem geweiht, so kann das nicht heißen, er habe sie thatsächlich ordiniert, als wäre die erste simonistische Weihe nach der Auffassung des Papstes ungiltig gewesen. Vielmehr ist durch die Worte des Heiligen nur eine Parallele gezeichnet zwischen einer wirklichen Ordination und dem Acte, der bei Damiani gleichsam eine Neuweihe heißt, in der That aber keine war. Daß mithin Papst Leo IX nicht reordiniert hat, folgt aus eben der Stelle, die Döllinger für seine Anklage citiert.

---

[1]) Vgl. aaO. 148. [2]) *Tanquam aurum in fornace* probavit illos et *quasi holocausti hostiam* accepit illos, et in tempore erit respectus illorum. Fulgebunt justi et *tanquam scintillae in arundineto* discurrent. Sap. 3, 6 f.

Derselbe Schluſs ergibt sich aus dem Zusammenhange, dem der Text entnommen ist. Der zu Ungunsten Leos IX von Janus citierte Satz ist der Schrift entlehnt, in welcher Petrus Damiani dem Cardinal Hildebrand Rechenschaft gab über die ihm von Papst Nicolaus II (1058—1061) angewiesene Gesandtschaft nach Mailand. Hier in diesem Chaos, das Nicolaitismus und Simonie geschaffen hatten, sollte der päpstliche Legat die Ordnung wiederherstellen. Damiani schildert die Verlegenheit, die ihm durch die Schwierigkeit der mailänder Verhältnisse bereitet war. Es gab kaum einen einzigen Geistlichen, der nicht die Weihe erkauft hatte[1]). Sollte der Vertreter des heiligen Stuhles mit aller Strenge einschreiten und die Schuldigen nach Gebür strafen? Sollte er Nachsicht üben? Sollte er es mit einzelnen oder mit allen? In diesen Zweifeln erinnerte sich Damiani an ähnliche Fälle, die ihm die Geschichte lieferte, um an dem Vorgehen eines Papstes Innocenz I[2]), Leos I, Gregors I, des Bischofs Fulbert von Chartres, aber auch an dem Beispiel Leos IX einen Maßstab für sein eigenes Verhalten zu gewinnen. Damiani gewann ihn wirklich und glaubte seinen Vorbildern treu zu entsprechen, wenn er den Simonisten die eidliche Zusicherung ernstlicher Besserung abnahm und sie daraufhin in ihren Aemtern beließ. An eine Reordination als Auskunftsmittel hat der Heilige nicht im entferntesten gedacht. Nach seiner Ansicht war ja eine derartige Neuweihe häretisch. Leo IX hätte ihm daher in seiner Bedrängnis ganz und gar nicht als Leitstern dienen können, wenn dieser Papst reordiniert hätte. Nicht um einen zum vorhinein absolut ausgeschlossenen Präcedenzfall der Reordination konnte es sich handeln, sondern einzig darum, ob man dem mailänder Klerus gegenüber, falls er die nöthigen Garantien böte, Gnade vor Recht ergehen lassen solle, — durch Reconciliation, wie Leo I sagt, durch Restitution, wie Fulbert sich äußert, der obendrein die Reordination ausdrücklich verwirft[3]). Und warum sollte Damiani den von Fulbert genau vorgeschriebenen Ritus, dem sich schließlich auch die mailändische Geistlichkeit zu unterziehen hatte, warum sollte er den Act der Reconciliation nicht eine Art Neuweihe nennen,

---

[1]) Vix e tanto numero quispiam promotus ad ordinem sine pretio reperitur; bei *Migne* PL 145, 92 D. [2]) C. I. q. 7. c. 14. *Coustant*, Epistolarum Pontificum Romanorum tom. 1 (Göttingen 1796) 588. Vgl. auch den liber gratissimus cp. 28, bei *Migne* aaO. 141 D. [3]) AaO. 93 f.

da doch die Ceremonien zum guten Theil der Ordination entnommen waren?[1])

Aus dieser Darlegung des Sachverhaltes ergibt sich, daß Döllinger sich sehr bedeutend gegen die historische Wahrheit verfehlt hat durch seine Anklage, Leo IX habe massenhafte Reordinationen vorgenommen. Aus dem Wortlaut der hiefür angerufenen Stellen Damianis und aus ihrem Zusammenhange folgt mit zwingender Kraft, daß Leo IX nie reordiniert hat.

Daß ferner derselbe Papst ‚massenhafte Reordinationen angeordnet‘ habe, wie Döllinger will, ist ein Vorwurf, der vermuthlich nur der stilistischen Fülle halber erhoben wurde. Bewiesen hat ihn Döllinger nicht und konnte ihn nicht beweisen.

Günstiger scheinen die Dinge für den Ankläger zu liegen betreffs des ersten der drei oben erwähnten Einwände, Leo IX habe auf einer römischen Synode eine Menge von Ordinationen cassiert. Bei näherer Prüfung stellt sich indes heraus, daß auch hier Döllinger ein Opfer der Oberflächlichkeit geworden ist, und daß der Text, den er im Auge haben mochte, seine Spitze nur gegen die Janusmänner selbst richtet. Der Hergang ist folgender: Auf seiner ersten römischen Synode, in der zweiten Woche nach Ostern 1049, beabsichtigte Leo IX mit aller Schärfe gegen den tief eingerissenen Unfug der Simonie einzuschreiten und glaubte, das wirksamste Heilmittel sei die ‚Cassierung‘ sämmtlicher von Simonisten ertheilten Weihen. Doch gegen diese radicale Maßregel erhoben sich in stürmischer Auflehnung nicht blos die Scharen der römischen Priester, sondern auch die meisten Bischöfe mit der Erklärung, daß auf diese Weise fast sämmtliche Kirchen gesperrt werden müßten; die nothwendige Folge sei der Verfall der Religion und die Verzweiflung der Gläubigen. Diese Vorstellungen verfehlten nicht ihren Eindruck auf den Papst. Er beschloss, Nachsicht zu üben. Etwa durch Reordinationen, als habe er mit der ‚Cassierung‘ simonistischer Weihen diese für ungiltig gehalten oder erklären wollen? Keineswegs. ‚Verliert der Simonist die Ausübung der Weihe, so verliert er doch unmöglich das Sacrament der Ordination‘[2]), sagt Damiani im 22. Capitel des liber gratissimus, ein paar Spalten vor dem Bericht über die Vorgänge auf dem römischen Concil von 1049.[3]) Dieselbe Auffassung theilte Leo.

---

[1]) Vgl. aaO. 94 BC und 97 C. [2]) AaO. 147 D. [3]) AaO. 150 CD.

Hätte er, wie Döllinger willkürlich behauptet, die Weihen der Simonisten für nichtig d. h. für ungiltig gehalten und dieser seiner Ueberzeugung durch ‚Cassierung‘ derartiger Weihen Ausdruck verliehen, so würde er einfach Neuweihen angeordnet und die angeblich Nicht-Geweihten haben consecrieren lassen. Von alledem findet sich in der Quelle keine Spur, wohl aber genau das Gegentheil von Döllingers Fiction. Denn um dem drohenden Uebelstande der religiösen Verwilderung des Volkes vorzubeugen, ließ der Papst das Urtheil auf ‚Cassierung‘ nur für einen Theil der von Simonisten gespendeten Weihen bestehen, für andere nahm er die Strafsentenz bedingungsweise zurück. ‚Cassiert‘ sollten bleiben alle Weihen, welche formell simonistisch zustande gekommen waren; mit anderen Worten: Diejenigen, welche für Ordinationen Geld gegeben oder genommen hatten, wurden **abgesetzt**; so lautet der synonyme Ausdruck des sehr gut unterrichteten ältesten Biographen Leos, des Archidiakons Wibert von Toul[1]). Solche indes, welche zwar von einem Simonisten geweiht worden waren, diesen auch zur Zeit der Ordination als solchen erkannt, aber doch für die Weihe kein Geld gegeben hatten, behielten das Recht auf die weitere Ausübung ihres Ordo, falls sie nach der bereits von Papst Clemens II im Jahre 1047 getroffenen Bestimmung[2]) eine vierzigtägige Buße auf sich nehmen würden — ein evidenter Beweis dafür, daß Leo über die Giltigkeit der von Simonisten ertheilten Weihen nicht den geringsten Zweifel hegte.

Indes hat nicht Berengar von Tours versichert, daß Leo IX dennoch Reordinationen vorgenommen habe? Allerdings; doch scheint selbst Döllinger, der Berengars nicht gedenkt, gefühlt zu haben, daß die Berufung auf diese Autorität nichts beweisen könne. Berengars Schrift de sacra coena, worin der Irrlehrer jenen Satz ausgesprochen hat, ‚leidet an so vielen und schweren Mängeln, daß ihr nur eine höchst untergeordnete Bedeutung als Geschichtsquelle zuerkannt werden darf‘[3]). Berengar hatte übrigens

[1]) Pontificam Romanorum vitae, ed. *Watterich*, 1, 154. [2]) *Mansi*, Conc. Coll. 19, 627 A; 721 B C D. [3]) Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im elften Jahrhundert 1 (Marburg 1859) 73[25]. Bald nach obigem Texte folgt in derselben Note Wills das Urtheil: ‚Berengars Leidenschaft gegen Kirche, Concil und Papst, welche sich oft in Schmähungen, Scheltworten und trivialen Namensverdrehungen Luft macht, ließ ihn gewiß oft Schatten sehen, wo Licht glänzte, und benahm seinem Auge die Fähigkeit,

mit seiner dreisten Behauptung für weniger Eingeweihte ein leichtes Spiel. Denn es stand fest, daß manche Bischöfe Reordinationen vorgenommen hatten[1]). Es stand fest, daß Leo IX gewisse von Simonisten geweihte Kleriker restituiert hatte[2]). Zudem erinnerte das Ceremoniale der Wiederaufnahme so lebhaft an die Weihe selbst[3]), daß man mit einigem bösen Willen sehr wohl den einen Act für den andern einzusetzen wagen und mit Zuversicht auf den Glauben der Leser rechnen durfte — abgesehen davon, daß eine Wiederholung dort am Platze gewesen wäre, wo der Papst aus dogmatisch haltbaren Gründen die erste Weihe für ungiltig gehalten hätte.

Was endlich das Zeugnis Berengars und seines einstigen häretischen Gesinnungsgenossen Eusebius Bruno, Bischofs von Angers (1047—1081), vollständig entwertet, ist der Umstand, daß der Scholastikus von Tours betont, besonders auf den Rath des Cardinals Humbert habe Leo IX zwei Bischöfe und einen Abt reordiniert, während doch eben dieser Cardinal Humbert, dem bei seiner eigenthümlichen Stellung in der Reordinationsfrage[4]) alles daran liegen mußte, die Praxis eines Leo für seinen Irrthum anrufen zu dürfen, in einem Briefe an jenen Eusebius Bruno (1051?) mit aller Entschiedenheit erklärt, daß der Papst nie reordiniert habe[5]).

die Farben des Truges von denen der Wahrheit zu unterscheiden'. Zahlreiche Belege für die Leidenschaftlichkeit, Charakterlosigkeit und literarische Unzuverlässigkeit Berengars finden sich bei seinem jüngsten Biographen Joseph Schnitzer, Berengar von Tours, sein Leben und seine Lehre. Ein Beitrag zur Abendmahlslehre des beginnenden Mittelalters. Stuttgart 1892. Vgl. auch Hefele, Conciliengeschichte 4² (1879) 751 f.

[1]) So Petrus Damiani bei *Migne* PL 145, 99 B. [2]) Vgl. ob. S. 198 ff. [3]) Vgl. *Migne* PL 145, 94 BC und *Mansi* Conc. Coll. 20 645 B. Vgl. *Migne* aaO. 146 B. [4]) Vgl. Deusdedits zum Theil sehr untheologischen Tractat Contra invasores et simoniacos et reliquos schismaticos, in Nova Patrum bibliotheca, ed. *Mai* VII (1854) 3, 77 ff. [5]) Dieser Brief Humberts an den Bischof von Angers befindet sich in der Berner Stadtbibliothek und ist von K. Francke veröffentlicht worden im ‚Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde' 7 (1882) 614 f. Die einschlägige Stelle lautet: Quin etiam recordare illius scripti tui ad Gervasium [Bischof von Le Mans 1036—1055], quod in manibus habemus, in quo inter alia, quae pompatice declamasti, dixisti: non parum carceri tuo contulisset, si nihil irrationabile, si nihil frustrandum apostolicus attempsasset, quando non minus inconsiderate, si pace illius hoc dici liceat, *quam episcopos reordinaverat*, Johannis Scoti libellum concidisset [vgl. Hefele, CG 4², 750]. *Quod absit, ipsum dominum*

Wenn Leo IX auf dem römischen Concil des Jahres 1049 sich entschloss, alle von Simonisten, aber nicht simonistisch geweihten Kleriker, welche die vorgeschriebene Buße auf sich nehmen würden, ohne weiteres im Amte zu belassen, und einige derselben im Laufe weniger Jahre sogar zu Bischöfen machte[1]), so fehlt es auch nicht an Beispielen, welche eine noch größere disciplinäre Nachgiebigkeit des Papstes bekunden und beweisen, daß er eine formell simonistische Weihe für nicht minder giltig hielt. Der durch Simonie zu seiner Würde gelangte Bischof Hugo von Langres war auf der Synode zu Reims 1049 von Leo gebannt worden. Im folgenden Jahre erschien er als reuiger Sünder in Rom, wurde absolviert und behielt seine Stellung; von einer Reordination erfährt man begreiflicherweise nichts[2]). Wie Hugo hatte auch der Bischof von Nevers durch Simonie sein Bisthum erhalten; nur gab er auf der eben erwähnten Synode von Reims an, ‚daß nicht er, sondern seine Eltern das Geld gezahlt hätten ohne sein Wissen. Er wollte abdanken und legte den Bischofsstab zu den Füßen des Papstes nieder. Dieser jedoch ließ ihn schwören, daß er von dem simonistischen Handel seiner Eltern in der That nichts gewusst habe und ‚gab ihm darauf das bischöfliche Amt zurück' — durch Reordination? Keineswegs, sondern durch Ueberreichung eines andern Bischofsstabes[3]).

---

nostrum papam aliquando conatum, ut reordinasset saltem hostiarium, nedum episcopum. Der Brief, welcher im Namen des abwesenden Papstes geschrieben wurde, wird von Francke in das Jahr 1051 eingereiht; s. Wilhelm Bröcking, Die französische Politik Papst Leos IX. Ein Beitrag zur Geschichte des Papstthums im elften Jahrhundert (Stuttgart 1891) S. 76. In der Note 1 S. 42 glaubt Bröcking, daß ‚an der Richtigkeit der von Berengar erwähnten Thatsache [Reordination durch Leo IX] bei der Bestimmtheit, mit welcher sie hervorgehoben wird, kaum gezweifelt werden darf'. Aber wie viele Unwahrheiten werden doch von Leuten wie Berengar mit noch größerer Bestimmtheit hervorgehoben! Vgl. Höfler, Die deutschen Päpste 2 (1839) 115 f. u. Schnitzer, Berengar von Tours 45.

[1]) So Petrus Damiani bei *Migne* 145, 150 D. [2]) Bröcking 24 46. [3]) Ille vero [Leo IX] tanti viri flexus devotione, favente synodo, eundem, quod absque consensu suo eadem pecunia data fuerit, sacramento comprobare fecit sicque illi per aliud pedum ministerium episcopale reddidit, schreibt der Mönch Anselm in seiner Historia dedicationis ecclesiae s. Remigii, der Hauptquelle über die Reimser Synode, bei *Migne* PL 142, 1435 D.

Auf derselben Synode zu Reims hat Leo IX auch in anderer, offenkundigster Weise seine Uebereinstimmung mit der Theorie der ersten christlichen Jahrhunderte an den Tag gelegt. Am Abend des zweiten Tages, am 4. October 1049, ‚befahl er vorzulesen, was in den Kanonen über die Verkäufer der heiligen Weihen bestimmt ist‘, meldet der Mönch Anselm von Reims; ‚und es wurde das Urtheil aus dem Concil von Chalcedon [451], nämlich aus dem zweiten Capitel, vorgelesen‘[1]). Dieser zweite Kanon lautet[2]): ‚Wenn ein Bischof um Geld eine Weihe ertheilt und die nicht kaufbare Gnade käuflich gemacht und einen Bischof oder Landbischof oder Priester oder Diakon oder sonstigen Kleriker geweiht oder ums Geld einen Oekonomus oder Anwalt oder Kirchenhüter oder sonst einen Kirchendiener angestellt hat aus niederer Habsucht, so soll er, wenn er dessen überwiesen ist, wegen seiner eigenen Stelle in Gefahr kommen (*περὶ τὸν οἰκεῖον κινδυνευέτω βαθμόν*); der Geweihte aber soll von kaufsweise erhaltener Weihe oder Anstellung keinen Nutzen haben, sondern die Würde oder Stelle verlieren, die er um Geld bekommen hat. Wenn aber jemand bei diesen schändlichen und unerlaubten Händeln den Unterhändler gemacht hat, so soll er, wenn er ein Kleriker ist, seine eigene Stelle verlieren, wenn aber ein Laie oder Mönch, anathematisiert werden‘. Der Wortlaut dieser Verfügung zeigt klar und deutlich, daß die Väter von Chalcedon an die Giltigkeit einer simonistischen Weihe geglaubt haben; denn niemand kann einer Würde enthoben werden, die er nicht hat. Döllinger selbst hat daran nicht im mindesten gezweifelt[3]); er hat ja einen schroffen Gegensatz construiert zwischen der ‚constanten Lehre‘ der alten Kirche und Papst Leo IX. Aber, frägt man, mit welchem Recht? Wenn jene Worte im Sinne des Concils von Chalcedon die richtige Auffassung von dem Sacrament der Weihe einschließen, warum soll ihre Wiederholung durch Papst Leo eine völlig verschiedene, obendrein durch den Wortlaut ausgeschlossene Bedeutung fordern?

In der Praxis allerdings, in der Disciplin, waren Leo IX und vor ihm Clemens II von der Strenge früherer Zeiten abgewichen. Papst Leo hatte zwar, wie oben erwähnt wurde, auf seinem ersten römischen Concil den Ernst der alten Kanones auf-

---

[1]) AaO. A. [2]) Nach der Uebersetzung Hefeles, Conciliengeschichte 2[2] (1875) 506. [3]) Vgl. ob. S. 195.

recht erhalten wollen, war aber infolge des fast allgemein eingerissenen Verderbnisses auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen. Er ließ nach der anfänglich beabsichtigten Strenge große Milde walten. Schien ihm das in den Jahren 1049 und 1050 beobachtete Verfahren allzu nachsichtig? Fürchtete er, daß die bedingungsweise gewährte Restitution derer, welche, wenngleich nicht simonistisch, doch von Simonisten geweiht worden waren, für die kirchliche Disciplin schlimme Folgen haben könnte? Wurde er von Andersgesinnten gedrängt?[1]) Die Frage war auch nach der Bestimmung von 1049 für die schroffere Partei unter den Bischöfen nicht gelöst. Es gab manche, die sich so weit verirrten, daß sie Reordinationen vornahmen, ganz im Gegensatz zu dem Decret Leos. Es gab andere, welche trotz der im Jahre 1049 dagegen erhobenen Schwierigkeit die Absetzung aller von Simonisten Ordinierten verlangten, selbst wenn die Weihe nicht simonistisch wäre[2]). Diese von übergroßem Eifer erfüllten Kirchenfürsten brachten ihr Anliegen zu wiederholten Malen, so auch auf der römischen Synode des Jahres 1051 zur Sprache. Von neuem ward berathen, wie man es mit denen halten solle, die sich unentgeltlich von Simonisten hatten weihen lassen[3]), ob sie gleich den simonistisch

---

[1]) Crescente fluctuationis ambiguo eatenus est processum, ut *nonnullos* constet episcopos ab illis [simoniacis] ordinatos clericos denuo consecrasse, berichtet der heilige Petrus Damiani, bei *Migne* 145, 99 B. [2]) Das folgt aus zahlreichen Stellen des liber gratissimus Damianis, zB.: Dum, quae in prioribus sanctis fuerit, *moderatio discretionis* attenditur, *ab his quoque, qui nunc sunt, nequaquam per immoderatam justitiam limes recti examinis excedatur,* ne iis etiam illud congruere videatur, quod de quibusdam eorum similibus per apostolum dicitur: ‚Quia zelum Dei habent, sed non secundum scientiam‘ (Rom. X). Qui igitur ab haeretico eodemque sedis apostolicae auctoritate damnato promoti sunt, a sui gradus administratione non corruunt; et qui a simoniacis non simoniaci consecrati sunt, honoris accepti periculum sustinebunt? Dura certe sententia et indiscreti examinis prorsus inhumana censura. Bei *Migne* aaO. 139 B. Ferner: Unde par fuerat, ut *ii, qui omnes aestuant in commune deponere,* illud saltem Innocentii [I] superius memorati praelata moderaminis dispensatione servarent. Nam cum de his, qui ab haereticis ordinati sunt, disputaret, post multa subjunxit dicens: ‚Quoties, inquit, a populis aut a turba peccatur, quia in omnes propter multitudinem non potest vindicari, multum solet transiri‘. AaO. 141 D; vgl. 93 A. [3]) *De iis* itaque, *qui gratis sunt a simoniacis consecrati,* quanta jam per triennium in tribus Romanis conciliis fuerit *disceptatio,* quamque

Consecrierten abzusetzen, ob sie zu restituieren und in welchem Umfange, unter welchen Bedingungen sie zu restituieren seien. Daß die Synode über die Giltigkeit einer von Simonisten ertheilten Weihe, beziehungsweise über die Vornahme von Reordinationen verhandelt habe, davon sagt Damiani nichts.

Leo IX hielt es bei der Erregung der Gemüther auf der Synode von 1051 für angezeigt, auf sein früheres Decret nicht zurückzukommen, sondern die Angelegenheit vor der Hand auf sich beruhen zu lassen. Er begnügte sich damit, ‚alle Bischöfe zu bitten und zu beschwören, Gott um Erleuchtung wegen dieser schwierigen Sache anzuflehen‘[1]).

Für den heiligen Petrus Damiani war dies der Anlass zur Abfassung seines liber gratissimus, der ‚nach einigen so heißt, weil ihr Inhalt den Simonisten angenehm sein musste, nach andern, weil er von den durch die Simonisten gratis Geweihten handelt‘[2]). In dieser Schrift beweist der gründliche Theologe denen gegenüber, welche Reordinationen befürworteten, daß dies gegen den Glauben verstoße[3]). Damiani belegt den Irrthum mit den stärksten Ausdrücken; er redet von schamloser Behauptung, von Thorheit[4]), von blindem Wahnsinn[5]), von Sacrilegium[6]) und Häresie[7]). Unter den Bischöfen waren es nur wenige, welche durch diesen Theil seiner Abhandlung direct betroffen waren.[8]).

---

perplexa atque confusa [illegible]bietas et in iis partibus ventiletur, sanctitatem vestram latuisse non arbitror, schreibt Damiani an den Erzbischof Heinrich von Ravenna; aaO. Es ist also nicht ganz zutreffend, was Hefele, Conciliengeschichte 4², 759, sagt, ‚seit drei Jahren sei [nach Damiani] die Frage nach der Giltigkeit solcher Ordinationen auf römischen Synoden verhandelt und auch auf der jüngsten derselben 1051 nicht entschieden worden‘.

1) Vgl. Raynald, Annales eccl. ad an. 1052 n. VI. 2) Kleinermanns, Der heil. Petrus Damiani (Steyl 1882) 88². 3) Bei *Migne* 145, 102 D. 4) AaO. 130 B. 5) AaO. 149 A, 144 D. 6) AaO. 146 A. 7) Simoniacus licet perverso commercio efficiatur *haereticus*, est tamen fide catholicus; aaO. 104 D. In diesem Sinne also hieß der Simonist damals Häretiker. Würde Döllinger das bedacht haben, so hätte er dem Papste Leo IX nicht einen ‚Trugschluss‘ vorgeworfen deshalb, weil auch dieser die Simonie für Ketzerei gehalten; vgl. Janus 298. Bekanntlich hat das Wort ‚Häresie‘ nicht zu allen Zeiten die abgegrenzte Bedeutung der heutigen Sprache gehabt. 8) Im Eingang des Tractates spricht der Heilige von *nonnulli* (bei *Migne* aaO. 99 B), cp. 30 von *quidam* im Plural (aaO. 144 D); cp. 34 redet er die Gesammtheit der Bischöfe ohne

Für den Papst hatte der ebenso kluge als eifrige Reformator nur den dringenden Wunsch, daß dieser das Decret, welches zu Gunsten der von Simonisten gratis Geweihten im Jahre 1049 neuerdings bestätigt worden war, auch fernerhin in Kraft bestehen lasse, damit nicht ‚durch eine Straffentenz fast die ganze Kirche Christi der Priester beraubt werde'[1]). Damiani spricht in seinem Buche von dem damals gerade abwesenden Leo mit tiefer Ehrerbietung. Er nennt ihn den ‚heiligsten Papst, von dem regiert zu werden, sich die heilige Kirche Glück wünscht'.[2]) Die Bischöfe aber ermahnt er, sie möchten doch dem Papste ans Herz legen, daß dieser die Strenge gegen die Simonisten nicht auch auf solche ausdehne, die keine andere Schuld hätten, als die, daß ihr Consecrator ein Simonist gewesen sei[3]).

Trotzdem erfuhr das Decret von 1049 nicht zwar unter Leo aber unter Nicolaus II, wohl im Jahre 1060[4]), eine sehr gerechte Verschärfung. Simonisten sollten ‚ohne Barmherzigkeit abgesetzt werden'. ‚Um aber die seit langer Zeit erörterte Streitfrage betreffs der von Simonisten gratis Geweihten endgiltig zu lösen', gestattete der Papst, daß alle, welche bisher auf solche Art ihren Ordo erhalten hätten, in demselben verbleiben sollten, wenn sonst keine Schuld auf ihnen laste; nicht jedoch, fügt Nicolaus hinzu, ‚weil es die Gerechtigkeit so verlangt, sondern aus Barmherzigkeit, und weil die Verhältnisse uns zu solcher Milde zwingen. Uebrigens soll dadurch für keinen unserer Nachfolger eine Regel geschaffen werden. Würde sich aber in Zukunft jemand von einem Bischof weihen lassen, den er als Simonisten kennt, so soll gleich dem Consecrator auch den Consecrierten die Strafe der Absetzung treffen'[5]).

---

den Papst in Sachen der ‚gottlosen Lehre', der ‚neuen Ketzerei' so an: Sacrarium Christi nocturnus fur tentat irrumpere; excitetur lingua canum ejus salubriter oblatrare. *Quod si ex vestro fortassis ordine quisquam prodeat*, qui dogmatizare tam nefanda praesumat, tanto illum durius debetis arguere, quanto et is, qui ecclesiae tutor esse debuerat, eam nititur oppugnare; aaO. 149 C.

[1]) AaO. 139 C. [2]) AaO. 140 A. [3]) Suggerite igitur domino nostro papae beatissimo, quatenus sic in reos vigorem ecclesiasticae severitatis extendat, ut juxta indiscretorum hominum vota innocentes quosque eadem sententia non involvat; aaO. 149 D. [4]) Vgl. Hefele, Conciliengeschichte 4², 839. [5]) Erga simoniacos nullam misericordiam in dignitate servanda habendam esse decrevimus,

Für Döllingers Anklage, daß Leo IX eine ‚Menge von Ordinationen cassiert, massenhafte Reordinationen theils selbst vorgenommen, theils angeordnet' habe, bleibt also nur der Wert einer Papstfabel übrig.

Nach Döllinger hat auch Papst Gregor VII (1073—1085) ‚offenbare Ketzerei' getrieben in Sachen der simonistischen Weihen;

sed juxta canonum sanctiones et decreta sanctorum patrum eos omnino damnamus ac deponendos esse apostolica auctoritate sancimus. De iis autem, qui non per pecuniam, sed gratis sunt a simoniacis ordinati, quia quaestio a longo tempore est diutius ventilata, omnem modum (nodum) dubietatis absolvimus, ita ut super hoc capitulo neminem deinceps ambigere permittamus. Quia igitur usque adeo haec venenata pernicies hactenus inolevit, ut vix quaelibet ecclesia valeat reperiri, quae hoc morbo non sit aliqua ex parte corrupta, eos, qui *usque modo* gratis sunt a simoniacis consecrati, non tam censura justitiae, quam intuitu misericordiae, in acceptis ordinibus manere permittimus, nisi forte alia culpa ex vita eorum contra canones eis existat. Tanta quippe talium multitudo est, ut, dum rigorem canonici vigoris super eos servare non possumus, necesse sit, ut dispensatorie ad piae condescensionis studium nostros animos ad praesens inclinemus. Ita tamen auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli omnimodis interdicimus, ne aliquando aliquis successorum nostrorum ex hac nostra permissione regulam sibi vel alicui assumat vel praefigat, quia hoc non auctoritas antiquorum patrum jubendo aut concedendo promulgavit, sed temporis nimia necessitas permittendum a nobis extorsit. De cetero autem si quis *hinc in posterum* ab eo, quem simoniacum esse non dubitat, se consecrari permiserit, et consecrator et consecratus non disparem damnationis sententiam subeat, sed uterque depositus poenitentiam agat et privatus a propria dignitate persistat. Bei *Mansi*, Conc. Coll. 19, 899 906. C. I. q. 1 c. 109. Diese Verordnung wurde erneuert durch Alexander II 1061—1073. Vgl. Damiani bei *Migne* PL 145, 155 cp. 39 und col. 524. Ganz unrichtig referiert Kleinermanns, Der heilige Petrus Damiani 89 f.: ‚In einem Nachworte, das der Heilige infolge des Synodalbeschlusses des Jahres 1059 [s. ob. S. 208 Anm. 4] dieser Schrift [dem liber gratissimus] beifügte, kommt er noch einmal auf den Inhalt derselben zu sprechen, unterwirft sich dem dort gefassten Beschlusse und modificiert seine frühere Ansicht dahin, daß die bisher von Simonisten ertheilten Weihen giltig seien, nicht jedoch in der Zukunft'. Bei jenem Beschluss hat es sich ja nicht um die Ungiltigkeit derartiger Weihen, sondern um die Absetzung der so Consecrierten gehandelt, wie aus dem Decret selbst und aus Damianis Worten klar hervorgeht.

denn nach Janus 56 ‚erhob er auf seiner fünften römischen Synode die Ungiltigkeit aller simonistischen Weihen zur Regel‘.

Von Gegnern Gregors VII wurden ähnliche Beschuldigungen schon zu dessen Lebzeiten und bald nach seinem Tode erhoben, wie aus den Schriften des Mönches Sigebert von Gembloux in der Lütticher Diöcese und des Bischofs Wido von Ferrara, welche beide Anti-Gregorianer waren, ersichtlich ist. Der Papst habe verboten, den Messen verheirateter Priester beizuwohnen; also, folgerte man, ist nach ihm die Giltigkeit der Sacramente abhängig von der Würdigkeit des Spenders. Andererseits musste Petrus Damiani, welcher so zweifellos die Giltigkeit auch der von unwürdigen Priestern gespendeten Sacramente vertrat, von ‚unverschämten Kläffern‘, wie er sich ausdrückt, den Vorwurf entgegennehmen, daß er ein ‚Anwalt der simonistischen Häresie‘ sei[1]). Beide, Gregor VII, und Petrus Damiani, haben bewiesen, daß ihre Gegner ihnen schweres Unrecht thaten; Damiani dadurch, daß er deutlicher, denn irgend einer, den tiefsten Abscheu gegen die Simonie aussprach[2]), Gregor VII durch seine Praxis. Nur einige wenige Thatsachen, die jede vernünftige Widerrede ausschließen, mögen angeführt werden zur Beleuchtung der Auffassung, welche der Papst von simonistischen Weihen hatte. Die Würdigung der Behauptung Döllingers wird sich danach von selbst ergeben.

Zunächst ist es vom Standpunkt der geschichtlichen Entwicklung schwer denkbar, wie Gregor VII, der als Mönch und Cardinal Hildebrand nicht zwar seit Leo IX, aber doch seit dessen Nachfolger Victor II (1054—1057[3]) einen durchgreifenden Einfluss auf die Regierung der Kirche hatte, als Papst die Ungiltigkeit simonistischer Weihen gelehrt haben soll. Unter seinen Vorgängern wusste er nichts davon; er hatte nicht den mindesten Grund, die eigene Vergangenheit zu verleugnen; und er hat sie nicht verleugnet.

Auf dem ersten römischen Concil, welches Gregor VII im Februar des Jahres 1075 abhielt, wurde eingeschärft, daß Kleriker, welche ‚einige der heiligen Weihen käuflich erworben hätten,

[1]) Opusc. 30 cp. 1, bei *Migne*, PL 145, 525 A. [2]) Vgl. z. B. den liber gratissimus cp. 37. [3]) Vgl. *Pierre-Paul Brucker* S. J., L'Alsace et l'église au temps du pape Saint Léon IX, 1 (Straßburg 1889) 249 f., 2, 348 f.

in Zukunft nicht mehr in der Kirche dienen sollten‘. Eine ganz ähnliche Strafe ward für unenthaltsame Geistliche festgesetzt[1]). Im März desselben Jahres theilte der Papst dem Erzbischof Sigfried von Mainz mit, was er auf jener Fastensynode nach den Grundsätzen der Vorzeit verordnet habe: Wer durch simonistische Häresie d. h. durch Geld zu einer heiligen Weihe oder zu einem kirchlichen Amte befördert worden, ist fernerhin vom Dienste der Kirche ausgeschlossen. Jeder Kleriker, der mit dem Verbrechen der Unzucht befleckt ist, darf nicht Messe lesen, noch auch in einem anderen Ordo am Altar dienen usf.[2]) Dasselbe steht in zwei Briefen an den Erzbischof Wezelin von Magdeburg und an den Bischof Otto von Constanz[3]). Es bedarf keiner Erläuterung, daß der Papst in diesen Verfügungen die Giltigkeit auch der simonistischen Weihe voraussetzt. Er hält den simonistisch geweihten Kleriker für einen wahren Kleriker, ebenso wie er den unzüchtigen Priester für einen wahren Priester hält. Aber beide werden des Amtes enthoben, weil sie ihrer Würde nicht entsprachen. Das christliche Volk wird verpflichtet, ‚daß es in keiner Weise sich an deren Amtshandlungen betheilige, damit diejenigen, welche sich nicht aus Liebe zu Gott und mit Rücksicht auf die Würde ihres Amtes bessern wollen, doch aus Scham vor der Welt und durch die Vorwürfe des gläubigen Volkes in sich gehen‘[4]). Hätte Gregor VII die Weihen der Simonisten für ungiltig gehalten, so würde er sich anderer Ausdrücke bedient und von den simonistisch Consecrierten nicht geradeso geredet haben, wie von den Feinden des Cölibates. So im Jahre 1075[5]).

Dieselbe Auffassung Gregors VII ergibt sich aus seinen Maßregeln gegen Bischof Hermann von Bamberg (1075). Hermann wurde ‚abgesetzt als Bischof‘, weil er in seine Kirche simonistisch eingedrungen war. Er wurde ‚abgesetzt auch als Priester‘, weil er seine Kirche unter dem Schein der Heiligkeit grausam geschädigt hatte[6]). Wie er nun ganz gewiss Priester war, ist er auch ganz

[1]) *Mansi*, Conc. Coll. 20, 408 433. [2]) *Jaffé*, Mon. Greg. 523. [3]) AaO. 524 ff. [4]) Ut nullo modo eorum officia recipiat, ut, qui pro amore Dei et *officii dignitate* non corriguntur, verecundia saeculi et objurgatione populi resipiscant; bei *Jaffé* l. c. 525. Vgl. die Chronik Bernolds von Constanz ad 1075, in M. G. SS. 5, 430 f. [5]) Ueber die Jahreszahl s. *Jaffé*, Regesta 1² n. 4931 und das Registrum II 62. [6]) Registrum III 1 2 3.

gewiss Bischof gewesen: sonst hätte er ebenso wenig als Bischof, denn als Priester abgesetzt werden können. Zudem, wurde je von Gregor VII ein durch Simonie eingedrungener Bischof abgesetzt mit der Weisung, dass alle von ihm geweihten Kleriker nochmals zu weihen seien? Und es war dies doch bei Entfernung so unwürdiger Kirchenfürsten das zunächst liegende Bedürfnis: Ist der Consecrator ungiltig geweiht, dann gelten auch seine Weihen nichts, und sämmtliche von ihm zum Schein ordinierten Kleriker sind einer Neuweihe zu unterziehen. Man wird vergebens bei Gregor VII und den Päpsten seines Zeitalters derartige Decrete suchen. Es ist sehr begreiflich; sie zweifelten eben keinen Augenblick an der Giltigkeit einer simonistischen Ordination. Gregor VII lässt überdies keinen Zweifel betreffs der Weihe jenes Bischofs Hermann von Bamberg. Er nennt sie *contra Deum*[1]), nicht, weil es überhaupt keine Weihe war, sondern weil der Bischof durch sie ,in unerlaubter Art sich die kirchliche Würde angemaßt' hat[2]). Klarer konnte der Papst seine durchaus correcte Ansicht und den Gegensatz zu der ihm angedichteten irrthümlichen Meinung nicht aussprechen.

Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung ein Schreiben Gregors VII vom 23. März 1075. Der Papst beklagt sich darin bitter über die Simonie des Bischofs Dietwin von Lüttich; er habe verkauft, was er selbst gratis empfangen. ,Nach Recht und Gerechtigkeit', so redet Gregor den Schuldigen an, ,wärest du streng zu strafen. Aber wir schonen deiner, weil du hochbetagt und schlimm berathen bist'. Keine Spur von einer Mahnung, die simonistischen Weihen zu erneuern. Der Papst sagt nur, Dietwin solle seine schlechte Gewohnheit ablegen und die ihm unterstehende Geistlichkeit zu einem enthaltsamen Leben anspornen.

Auch in dem verkommenen Juhellus, der sich der Kirche von Deal bemächtigt hatte, erkannte Gregor VII in einem Schreiben vom 27. September 1076 an König Wilhelm den Eroberer von England die bischöfliche Würde unumwunden an, wiewohl der Bischof, der doch mit Leib und Seele Gott dem Herrn verpflichtet sei, durch den simonistischen Schacher seine Seele, durch Incest seinen Leib dem Teufel überantwortet habe[3]).

---

[1]) Registrum III 2; bei *Jaffé*, Mon. Greg. 204. [2]) Registrum III 3; l. c. 206: Anathematis eum vinculo innodavimus, donec *ecclesiasticam dignitatem illicite usurpatam* deponat. [3]) *Jaffé*, Mon. Greg. 541.

Ebenso galt im Jahre 1080 Hubert von Therouanne dem Papste als Bischof. Von dem Legaten des heiligen Stuhles war er öffentlich der Ketzerei überführt worden; danach hatte er sich auf simonistischem Wege zur bischöflichen Würde befördern lassen. Wegen dieser und anderer Vergehen sollte er sich in Rom verantworten; aber trotz mehrfacher Einladungen war er nicht erschienen. Hätte nun Gregor die simonistische Weihe dieses Hubert für ungiltig erachtet, so war nichts dringender geboten als dessen schleunige Beseitigung. Anstatt dessen hält der Papst mit der ‚Strafe gerechter Absetzung‘ zurück, bis sich der Bischof dem von Gregor ihm angewiesenen Richter gestellt, und befiehlt ihm nur, die gewaltthätigen Kanoniker von St. Paul augenblicklich zu interdicieren, widrigenfalls er ihm, dem Bischof selbst, ‚all seine Amtsbefugnisse‘ nehmen werde[1]).

Aus den hier vorgelegten Daten folgt, daß Gregor VII nicht die mindesten Bedenken hegte bezüglich der Giltigkeit simonistischer Weihen. Sein Plan gieng dahin, Simonisten so viel als möglich zu entfernen, dem Unwesen simonistischer Ordinationen mit aller Macht zu steuern. Aber keine seiner Verfügungen, kein einziges Wort deutet darauf hin, daß ihm die Grundfrage auch nur unklar gewesen sei, die Frage nach der Giltigkeit derartiger unkanonischer Ordinationen.

Trotzdem hat Döllinger gesagt: ‚Gregor VII erhob auf seiner fünften römischen Synode die Ungiltigkeit aller simonistischen Weihen zur Regel‘.

Also während der vorpäpstlichen Periode, dann als Papst in den Jahren 1075 und 1076 hielt Gregor VII an der Giltigkeit dieser Weihen zweifellos fest. Da plötzlich auf der fünften römischen Synode, d. h. im Jahre 1078, ward — nach Janus — von demselben Gregor deren Ungiltigkeit feierlich erklärt! Und doch ist schon im Jahr 1080, wie der eben erwähnte Fall des Bischofs Hubert zeigt, Gregor wieder von ihrer Giltigkeit so überzeugt, daß jeder bei Lesung des einschlägigen Actenstückes den Eindruck gewinnen muss, der Papst habe in seinem Urtheil über diesen Punkt gar nie geschwankt. Eine solche Verkettung von Thatsachen ist zumal bei einem Gregor VII allzu ungereimt und widersinnig. Die Ungereimtheit wird sich noch klarer zeigen.

---

[1]) Registrum VII 16; vgl. *Jaffé*. Regesta 1² n. 5157.

Döllinger hat bei seiner Anschuldigung an das vierte Decret der römischen Synode von 1078 gedacht. Dieses Decret unterscheidet zwei Arten unkanonischer Weihen. Zur ersten Art gehören die simonistischen; zur zweiten solche, welche ,in Widerspruch mit den kanonischen Satzungen nicht nach gemeinsamer Uebereinstimmung von Klerus und Volk ertheilt werden und die Billigung derer nicht erfahren, denen das Recht der Consecration zusteht'. Diese beiden Arten von Weihen faßt Gregor zu einem Subject zusammen und verurtheilt sie in einem Prädicat als *falsae*[1]. Das ist die ursprüngliche Lesart. Die Worte *infirmae* und *irritae* sind spätere, aber immerhin sehr alte Correcturen. Da indes die Ausdrücke synonym sind, so soll die Textkritik nicht weiter betont werden. Es ist kein Zweifel, daß ordinatio *falsa* ebenso wie ordinatio *irrita* ,ungiltige Weihe' heißen kann[2]. Es frägt sich, ob diese Ausdrücke in der That die Ungiltigkeit simonistischer Weihen behaupten. Antwort: Nein.

Man beachte, daß es sich hier um den einzigen Beweis handelt, den Döllinger, der Häresiarch, für seine Verketzerung Gregors VII erbringt. Die Wichtigkeit der Sache verlangt ein tieferes Eingehen.

Im Jahre 458 oder 459 schrieb Papst Leo I an den Bischof Rusticus von Narbonne, daß Bischöfe, welche nicht von Klerus und Volk gewählt, auch nicht mit Billigung ihres Metropolitans geweiht wurden, keineswegs als wahre Bischöfe, sondern als Pseudobischöfe anzusehen seien. Da sie unmöglich haben, was man ihnen nicht gegeben, fährt der Papst fort, so dürfen sie auch andere nicht weihen. Sollten indes von derartigen Pseudobischöfen Kleriker geweiht worden sein in denjenigen Kirchen, welche den eigenen Ordinarien gehörten, sollte ferner deren Weihe mit Bewilligung der zuständigen Behörde erfolgt sein, so kann sie als *rata*

---

[1]) Ordinationes, quae interveniente pretio vel precibus vel obsequio alicui (alicujus?) personae ea intentione impenso, *vel* quae non communi consensu cleri et populi secundum canonicas sanctiones fiunt et ab his, ad quos consecratio pertinet, non comprobantur, *falsas* esse dijudicamus, quoniam, qui taliter ordinantur, non per ostium, id est per Christum intrant, sed, ut ipsa veritas testatur, fures sunt et latrones [Jo. 10, 1]. C. I q. I c. 113. Vgl. *Jaffé,* Registrum 333 Anm. o und Corpus jur. can. ed. *Friedberg* 1 (1879) 402 Anm. 1661, ferner *Mansi,* Conc. Coll. 20, 509 E, 813 D. [2]) Vgl. *Migne* PL 148. 815 C.

gelten, vorausgesetzt, daß die so Ordinierten in jenen Kirchen verbleiben. Andernfalls ist sie nach dem Urtheil Leos *vana* oder, wie in mehreren Codices steht, *inanis*[1]).

Es ist klar, daß Papst Leo I in diesem Briefe an Rusticus von Bischofsweihen handelt, die genau unter denselben Bedingungen ertheilt wurden, wie diejenigen, von denen Gregor VII in dem vierten Decret der fünften römischen Synode redet.

Es ist ferner klar, daß nach Leo die Ordinationen, welche von derartig emporgekommenen Pseudo-Bischöfen, wie er sie nennt, ertheilt werden, ‚giltig‘ sind, aber **praktisch durchaus wirkungslos wurden**, wenn der Candidat nur einer der gestellten Forderungen nicht entsprach, zB. wenn er die Kirche seines Ordinarius verließ.

Es ist daher auch klar, daß nach Leo jene ‚Pseudo-Bischöfe‘ giltig geweihte Bischöfe waren; sonst hätten sie ja nicht giltig weihen können.

Es ist endlich klar, daß in dem Texte Leos I weder *rata* ‚giltig‘, noch *inanis* oder *vana* ‚ungiltig‘ heißt. Die Ungiltigkeit der Weihen, welche einfach vorausgesetzt wird, ist überhaupt vollständig außer Betracht.

Und nun vergleiche man mit den Worten Leos das Decret Gregors VII. Gregor VII spricht, wie bemerkt, von den nämlichen Weihen wie Leo. Er spricht es auch in dem Decret selbst offen aus und hat es zu wiederholten malen, beispielsweise im Jahre zuvor, 1077, auf das nachdrücklichste betont, daß er in Sachen der Ordinationen genau ‚nach den kanonischen Vorschriften, nach der gemeinsamen Lehre der Väter‘ vorzugehen entschlossen sei[2]). Folglich sind, wie nach Leo I, so nach

---

[1]) Nulla ratio sinit, ut inter episcopos habeantur, qui nec a clericis sunt elécti nec a plebibus expetiti nec a comprovincialibus episcopis cum metropolitani judicio consecrati. Unde cum saepe quaestio de male accepto honore nascatur, quis ambigat, nequaquam ab istis esse tribuendum, quod non docetur fuisse collatum? Si qui autem clerici ab istis pseudoepiscopis in eis ecclesiis ordinati sunt, quae ad proprios episcopos pertinebant, et ordinatio eorum consensu et judicio praesidentium facta est, potest *rata* haberi, ita ut in ipsis ecclesiis perseverent. Aliter autem *vana* habenda est creatio, quae nec loco fundata est nec auctoritate (auctore?) munita. *S. Leonis Magni* ep. 167, bei *Migne* PL 54, 1203 A B. Vgl. Dist. LXII c. 1 und C. I q. 1 c. 40; dazu Note 585 der ed. *Friedberg* 1, 374. [2]) Registrum V 5 Vgl. ob. S. 211.

Gregor VII, die nach mangelhafter Wahl und ohne die kanonische Bestätigung erfolgten Weihen giltig, und die an sich zweideutigen Ausdrücke *irrita, falsa, infirma* bei Gregor VII bezeichnen ebenso wenig die Ungiltigkeit der Weihe, wie die Worte *pseudoepiscopi* und *inanis* oder *vana* bei Leo I. Uebrigens hat sich auch Döllinger nicht so weit vergangen, daß er Gregor VII die Nullität der in Rede stehenden unregelmäßigen Weihen behaupten ließe. Der Papst will sagen, daß diese Weihen rechtlich null und nichtig, praktisch wirkungslos seien.

Ist dem aber so, dann ergibt sich auch für die simonistischen Weihen, die durch das gleiche Decret der römischen Synode von 1078, durch dasselbe Wort in demselben Satze verurtheilt werden, der unausweichliche Schluſs, daß auch ihre Giltigkeit nicht im mindesten beanstandet wird — es ist eben von ihrer Giltigkeit gar nicht die Rede, — daß also mit *irrita, falsa, infirma* nur ihre Unrechtmäßigkeit und der so Ordinierte als unfähig bezeichnet wird für die Ausübung des Ordo.

Es ist eine Auffassung, welche sich vollkommen deckt mit der von Janus S. 54 behaupteten ‚constanten Lehre der Kirche‘; es ist dieselbe Auffassung, wie sie auch in dem zweiten Kanon des Concils von Chalcedon 451 niedergelegt ist, wo es heißt, daß der simonistisch Geweihte ‚von der kaufsweise erhaltenen Weihe keinen Nutzen haben‘ solle[1]).

Das vierte Decret der römischen Synode von 1078 bildet nicht die geringste Anomalie. Papst Gregor VII hat im Jahre 1078 über die Giltigkeit simonistischer Weihen ebenso gedacht, wie vor- und nachher während seines Pontificates, ebenso wie der Mönch und Cardinal Hildebrand, ebenso wie sein letzter Vorgänger auf dem römischen Stuhle, ebenso wie das christliche Alterthum. Gewissenloser Leichtsinn aber war es, der Döllinger den Satz dictierte: ‚Gregor VII erhob auf seiner fünften römischen Synode die Ungiltigkeit aller simonistischen Weihen zur Regel‘.

Oder hat etwa das Concil von Nicäa im Jahre 325 die von Leo I und Gregor VII beanstandeten unkanonischen Weihen solcher, die sich ohne Erlaubnis ihres Ordinarius consecrieren ließen, als ungiltig verworfen? Gewiſs nicht. Zeugnis dafür ist die Geschichte, Zeugnis dafür ist das Geständnis Döllingers,

[1]) Vgl. oben S. 205.

daß nach der ‚constanten Lehre‘ der alten Kirche die von einem wahren Bischof ertheilten Priesterweihen ‚ein für allemal giltig und unwiderruflich‘ seien. Und doch sind nach dem Ausdruck des Concils von Nicäa jene Weihen *ἄκυροι* oder **irritae.**[1]) Es ist dies der bündigste und zwingendste Beweis gegen die Auslegung, welche Döllinger dem Decrete Gregors VII aus dem Jahre 1078 gegeben hat, sowie gegen den Mißbrauch des Wortes *irritus*.

Döllinger hat so argumentiert: ‚Irritus heißt heut ungiltig. Also sind ordinationes irritae ungiltige Weihen. Also hat Gregor VII simonistische Weihen für ungiltig erklärt‘. Der gefeierte Gelehrte hat nicht erwogen, daß das Wort irritus und sein Gegentheil ratus in früheren Jahrhunderten noch nicht den eng begrenzten Sinn der heutigen Terminologie hatten[2]), hat nicht erwogen den bekannten juristischen Satz: Quae *contra jus* fiunt, debent utique *pro infectis* haberi[3]).

Für Döllingers Anklage, ‚Gregor VII habe auf seiner fünften römischen Synode die Ungiltigkeit aller simonistischen Weihen zur Regel erhoben‘, bleibt also nur der Wert einer Papstfabel übrig.

---

[1]) So nach der Prisca, der ältesten, noch vor Dionysius Exiguus (c. 500) entstandenen Kanonensammlung; bei *Mansi*, Conc. Coll. 6, 1130 C. Vgl. Dist. 71 c. 3. [2]) Vgl. Phillips, Kirchenrecht 1 (1845) 351 ff. und Hergenröther, Die Reordinationen der alten Kirche, in der ‚Oesterreichischen Vierteljahresschrift für kath. Theologie‘ 1862, 207 ff. und 287 ff. Seit dem Jahre 1863 bis zu seinem Tode 1890 hat Döllinger nichts mehr geschrieben mit der wissenschaftlichen Gründlichkeit dieser zwei gehaltvollen Aufsätze Hergenröthers; s. auch dessen ‚Photius‘ 2, 321 ff. Hätte Döllinger in den letzten Jahrzehnten seines Lebens die katholische Literatur nur nicht gar so gründlich verachtet! Schon Thomassin sagt in seinem gelehrten Werke Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios 2 (1705) 198 n. VI: Jam ad nauseam illud inculcavimus, quod, quae *illicitae* erant ordinationes, *irritae* passim dictitarentur, in causa fuisse raritatem et infrequentiam dispensationum, quae si nullae concederentur, non magnopere referret, *illicitae* an *irritae* essent ordinationes. Selbst der heilige Petrus Damiani, welcher *ratus* nicht selten im Sinne ‚giltig‘ und *irritus* oft im Sinne von ‚ungiltig‘ gebraucht, hat an einem sehr klaren Beispiele gezeigt, daß ihm die andere, weitere Bedeutung des Wortes *ratus* bekannt war. Im Schlußcapitel des liber gratissimus, bei *Migne* PL 145, 156 A, heißt *ratum* kanonisch rechtmäßig. Um den Gegensatz auszudrücken, hätte er *irritum* sagen können. Aber er vermeidet das mißverständliche Wort und sagt *prohibitum* d. h. unkanonisch, illegitim. [3]) De juris regulis c. 64 in 6°.

Ein dritter Ketzer ist nach Döllinger Urban II 1088—1099. ‚Janus' ist in der Bekämpfung desselben hervorragend unglücklich gewesen. S. 56 heißt es: ‚Der von Urban II festgestellte Grundsatz, daß ein Simonist, da er nichts habe, auch in der Ordination nichts geben könne, ist selbst in Gratians Decret übergegangen'.

In dem hiefür citierten c. 24 C. I q. 7 ist aber die Rede nicht sowohl von einem Grundsatz Urbans II als von einem Grundsatz Innocenz' I 401—417, auf den Urban II sich beruft. Innocenz I sagt von einem häretischen Bischofe: Quod non habuit, dare non potuit. Es ist also nicht ein ‚von Urban II festgestellter Grundsatz' in Gratians Decret übergegangen, sondern der Ausspruch eines Papstes, der um beiläufig sieben Jahrhunderte früher gelebt und nach Döllinger noch die ‚constante' orthodoxe Lehre der Kirche vertreten hatte. Uebrigens steht der betreffende Text des Papstes Innocenz I gleichfalls bei Gratian und Döllinger hätte ihn unschwer finden können in C. I q. 1 c. 18[1]).

Es ist ein ungewöhnliches Maß von literarischem Leichtsinn, das Döllinger in der gegen Urban II gerichteten Anklage bekundet. Um die Päpste späterer Zeiten der Häresie beschuldigen zu können, wird zunächst eine ‚constante Lehre' der früheren Kirche construiert. Sodann wird zum Beweis für die ‚offenbare Ketzerei' eines Papstes aus dem Ende des elften Jahrhunderts diesem — natürlich mit Verschweigung der Provenienz — der Satz eines Papstes aus dem Anfang des fünften Jahrhunderts zur Last gelegt, also eines Papstes, dessen Rechtgläubigkeit für Döllinger außer Frage steht. Der Verstoß ist so faßlich, daß selbst der Neubearbeiter des ‚Janus' ihn gemerkt hat. In dem ‚Janus' von Friedrich sind Döllingers Worte über Urban II und Gratians Decret einfach unterdrückt worden[2]), alles andere freilich ist geblieben.

Der soeben erwähnte Kanon 24 C. I q. 7 ist Döllingers Achilles. Hier habe Urban II es ‚ausdrücklich erklärt, wenn auch bei der Ordination selbst keine Simonie stattgefunden habe, so sei

[1]) Der vollständige Brief steht bei *Coustant,* Epistolarum Pontificum Romanorum ep. 17. Vgl. auch ep. 3, l. c. 517 ff. [2]) Vgl. Janus 56 und Janus² 141 f. Einen ‚wesentlichen historischen Irrthum' Döllingers im vorliegenden Falle behaupten zu wollen, würde wahrscheinlich allzu boshaft sein.

sie doch, blos weil ein simonistischer Bischof (hier Wecilo) sie verrichtet habe, nichtig'[1]), d. h. ungiltig.

Dieser Wecilo[2]) ist ein Eindringling auf dem Erzbischofstuhl von Mainz (1084—1088) gewesen, eine Creatur Heinrichs IV, Simonist, Schismatiker und Häretiker. Von ihm war Daimbert ohne Simonie zum Diakon geweiht worden. In der Folge verließ der reuige Daimbert das Lager Wecilos und wurde von Urban II zum Bischofe von Pisa consecriert (1088—1099). Ueber dieses Vorgehen machten Petrus, Bischof von Pistoja, und Rusticus, der Abt von Vallumbrosa, dem Papste Vorwürfe; sie erklärten, Urban habe Aergernis gegeben dadurch, daß er den von einem Häretiker zum Diakon geweihten Daimbert zur bischöflichen Würde befördert habe — und doch wusste Petrus von Pistoja sehr gut, daß auch bei ihm nicht die Diakonatsweihe, sondern die Wahl und Weihe zum Bischofe unkanonisch war, wusste sehr gut, daß der Papst erst vor kurzem ihm geschrieben, er wolle ihn trotzdem dulden, wie er vielen anderen nachsichtige Duldung gewähre wegen Schwierigkeit der Zeitverhältnisse[3]). Daß Daimbert, der vielleicht viel unschuldiger war als Bischof Petrus, auch die Milde des Papstes erfuhr, konnte der ,Tolerierte' nicht ruhig ansehen. Urban antwortete[4]) den beiden missvergnügten Prälaten, es sei die Pflicht

[1]) Janus 299. [2]) Vgl. Will, Regesten zur Geschichte der Mainzer Erzbischöfe 1 (1877) 217 ff. [3]) Quamvis de electione tua et consecratione, sicut nobis relatum est, minus canonica dubitemus, te tamen pro tempore, ut et multos alios adhuc dispensatores sufferentes toleramus; bei P. Ewald, Die Papstbriefe der brittischen Sammlung, im ,Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde' 5 (1880) 359 n. 25. *Jaffé*, Regesta 1², 5380. [4]) Debent subditi secundum beati Job sententiam dicentis: *Rem, quam nesciebam, diligentissime investigabam*, dubitationis suae nodos morosa et patienti inquisitione dissolvere, non autem in ea redargutionis aut culpationum manum extendere. Multa ecclesiae principes pro tenore canonum districtius judicant, multa pro temporum necessitate patienter tolerant, multa pro personarum qualitate moderanter dissimulant. Si enim semper protracto nervo arcus extenditur, segnius [in] ea, in quae ad tempus intendendus est, jaculatur. Per apostolos siquidem communi est sententia Jerosolimis confirmatum et per Paulum et Barnabam fratribus per Asiam destinatum, ne quisquam ad fidem veniens circumcisioni legis haberetur obnoxius. Ipse etiam Paulus ad Galatas, *Si circumcidimini*, inquit, *Christus vobis nihil proderit*. Multa etiam a sanctis patribus pro tempore immutata scripturarum testimonio comprobantur,

der Untergebenen, bei auftauchenden Zweifeln gewissenhaft nachzuforschen; es stehe ihnen nicht zu, urtheilslosen Tadel gegen die Vorgesetzten zu erheben. Die Päpste der vergangenen Jahrhunderte, ja selbst die Apostel hätten in der Disciplin nicht immer gleiche Strenge walten lassen. Papst Leo I habe gestattet, daß Neophyten Bischöfe würden, obwohl es der heilige Paulus verboten. ‚So lesen wir, daß auch die Arianer [arianische Kleriker] nach ihrer Bekehrung in ihren Aemtern belassen wurden'. Daß Wecilo ein Häretiker und Simonist gewesen sei[1]), fährt der Papst fort, wisse er selbst; er habe ihn

---

sicut sanctae Romanae ecclesiae, cui Deo auctore deservimus, sanctus pontifex Leo neophitos ad summi sacerdotii gradum permisit ascendere, quos Pauli apostoli voce palam est ab eodem officio inhiberi. Sicut etiam Arianos legimus, postquam conversi sunt, in suis officiis manere permissos.

Scripsistis nobis maximum apud vos scandalum emersisse, quod [sic] Pisanum episcopum consecraverimus, quod a Guezelone haeretico diaconus fuerat ordinatus. Et nos profecto scimus Guezelonem haereticum fuisse Moguntinumque episcopatum simoniaco credimus facinore invasisse, propter quem aut alium acquirendum regi sub anathemate posito diu servierat, et propter acquisitum omni vitae suae tempore deservivit. Eundem et ipsi nos pro eadem causa, qui [sic] ab excommunicatis consecratus est, in synodali concilio excommunicavimus, condemnavimus et *ab omni ecclesiastico officio sine spe restitutionis aliqua deposuimus.* Daibertum [der Name erscheint in verschiedenen Formen] a Guezelone licet simoniaco non simoniace ejusdem confessione reperimus in diaconum ordinatum, et B. Innocentii Papae sententia constat declaratum, quod Guecelon haereticus (quem constat ab haereticis ordinatum), quia nihil habuit, dare nihil potuit ei, cui manus imposuit. Nos igitur tanti Pontificis auctoritate firmati, Damasi Papae testimonio roborati, qui ait: ‚Reiterari oportere, quod male actum est' [cp. pseudo-Isid., bei Hinschius S. 514], Daibertum, ab haereticis corpore et spiritu digressum atque utilitati ecclesiae pro viribus insudantem, *ex integro* (ecclesiae necessitate ingruente) *diaconum constituimus.* Quod non reiterationem existimari censemus, sed *tantum integram diaconii dationem*, quoniam quidem, ut praediximus, qui nihil habuit, nihil dare potuit. Die einzelnen Stücke dieses Briefes stehen bei *Loewenfeld*, Epistolae Pontificum Romanorum ineditae (Leipzig 1885) 61 n. 126, *Mansi*, Conc. Coll. 20, 664 DE und C. I q. 7 c. 24; s. das Schreiben von 1091 bei *Migne*, PL 151, 333 ff. Vgl. Ewald, Die Papstbücher der brittischen Sammlung 360 n. 30.

[1]) Daraus und aus ähnlichen Wendungen ergibt sich, daß Papst Urban II den Brief nach dem Tode Wecilos († 1088 August 6) geschrieben

excommuniciert und jeden geistlichen Amtes enthoben ohne alle Aussicht auf Wiedereinsetzung. Da er als Häretiker selbst nichts hatte, so konnte er nach dem Ausspruch Innocenz' I dem Ordinanden auch nichts geben, sagt Urban. Also, folgert Döllinger, hat Urban die Weihe Daimberts zum Diakon für ungiltig gehalten, und zwar nur deshalb, weil sie, wenngleich nicht simonistisch, von einem Simonisten und Ketzer ertheilt worden war.

Aber gerade die Berufung auf Innocenz I schließt diese Folgerung gänzlich aus. **Innocenz I war**, wie aus demselben Briefe hervorgeht, dem obiger Ausspruch entnommen ist, **von der Giltigkeit der durch Häretiker ertheilten Weihen vollständig überzeugt.** Daher betrachtete er die von dem ketzerischen noch nicht excommunicierten Bonosus Ordinierten als giltig ordiniert und zeigte sich einverstanden, daß man sie nach ihrem Uebertritt zur katholischen Kirche ob der mißlichen Zeitlage nicht entfernte, sondern in ihren Aemtern duldete[1]). Die Giltigkeit ihrer Weihen war für den Papst so ganz außer Zweifel, daß er sie wohl in seinem Schreiben voraussetzte, aber mit keinem Worte berührte. Es handelt sich hier gar nicht um den *ordo* an sich, sondern um den *honor ordinis*[2]), um das für die Praxis allein belangvolle Recht auf die Ehre, den Ordo auszuüben, als Priester,

---

hat. Da dem Schreiben auch die noch im Jahre 1088 erfolgte Consecration Daimberts kurz vorausgieng, so ist der Brief Ende 1088 oder spätestens anfangs 1089 zu datieren. Vgl. die Vita B. Urbani II Papae von *Mabillon* cp. 73 bei *Migne* PL 151, 69 BC und Ewald aaO. 368.

[1]) Sed Anysii quondam fratris nostri aliorumque consacerdotum summa deliberatio haec fuit, ut, quos Bonosus ordinaverat, ne cum eodem remanerent, ac fieret non mediocre scandalum, *ordinati reciperentur.* Vicimus, ut opinor, ambigua. Jam ergo, quod pro remedio ac necessitate temporis statutum est, constat primitus non fuisse ac fuisse regulas veteres, quas ab Apostolis vel apostolicis viris traditas ecclesia Romana custodit custodiendasque mandat eis, qui eam audire consueverunt. Sed necessitas temporis id fieri magnopere postulabat. Ergo quod necessitas pro remedio invenit, cessante necessitate debet utique cessare pariter, quod urgebat; quia alius est ordo legitimus, alia usurpatio, quam tempus fieri ad praesens impellit; bei *Coustant* 585 f. [2]) AaO. 584 f. Ebenso ist der *honor ecclesiasticus* im sechsten Briefe Innocenz' I (aaO. 541 n. 2) nichts weiter als die Ausübung des Ordo, das ministerium. Vgl. auch *Hallier*, De sacris electionibus et ordinationibus ex antiquo et novo ecclesiae usu 2^2 (Rom 1739) 245 n. 18.

als Bischof thätig zu sein. Dieser Ehre geht aber jeder Häretiker verlustig; kein häretischer Bischof darf ordinieren. Es wäre ein Missbrauch des Sacraments, ein Sacrileg. Und wie er selbst diese Ehre eingebüßt hat, so kann er sie auch keinem mittheilen, d. h. ein von ihm Geweihter ist irregulär[1]). Das ist der aus dem Zusammenhange sich nothwendig ergebende Sinn der Worte: Quod non habuit, dare non potuit. Die Beziehung dieses Satzes auf die Giltigkeit der Weihe ist willkürlich und durch die unmittelbar folgende Erwähnung des mit den Klerikern des Bonosus eingehaltenen Verfahrens geradezu ausgeschlossen.

Mit großem Interesse wird man wahrnehmen, daß etwa vierzig Jahre später Papst Leo I sich in einem ähnlichen Fall eines ähnlichen Ausdruckes bediente, wie Innocenz I. In einer bereits oben verwerteten Stelle redet der Papst von ‚Pseudo-Bischöfen, *a quibus nequaquam est tribuendum, quod non docetur fuisse collatum*'. Und doch ist es ganz evident, daß der Papst in diesen Männern giltig geweihte Bischöfe erkannt hat[2]). Leo versteht also unter dem, was ihnen nicht übertragen worden ist und was sie deshalb auch nicht mittheilen können, nicht den *ordo*, sondern den *honor ordinis*, die rechtmäßige Ausübung der Weihe.

Ebenso beweist das von Urban II angeführte Zeugnis des Pseudo-Damasus und dessen Auslegung durch Urban wiederum genau das Gegentheil von Döllingers Anklage. Der Ausspruch des Pseudo-Damasus: Reiterari oportet, quod male actum est oder, wie es in der ursprünglichen Form heißt: Reiterari necesse est, quod legitime actum aut collatum minime probatur[3]),

---

[1]) Was Irregularität ist, kann man in jedem Lehrbuch des Kirchenrechts oder der Moral finden. Merkwürdig war Rankes Vorstellung von Irregularität. Noch in der vierten Auflage des ersten Bandes seiner ‚Französischen Geschichte vornehmlich im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert' (1876) S. 339 heißt es: ‚Jakob Clément ward von der Lehre, daß ein Tyrann, der das gemeine Wesen und die Religion verletze, von Privathänden ermordet werden könne, welche damals besonders von Boucher verkündet wurde, heftig ergriffen, und nur darüber hegte er noch Scrupel, ob ein Priester eine solche That vollziehen dürfe. Er legte seinen Oberen die Frage vor, ob es eine Todsünde sei, wenn ein Priester den Tyrannen morde. Man antwortete ihm, es sei eine Unregelmäßigkeit, keine Todsünde'. Dazu in der Note als Belegstelle: ‚Frage: Si peccava mortalmente un sacerdote, que matasse a un tiranno. Antwort: Que quedava el tal sacerdote irregular'! [2]) Vgl. ob. S. 214 ff. [3]) C. I q. 7 c. 24.

wird vollkommen klar in der Beleuchtung des bei Pseudo-Damasus unmittelbar folgenden Satzes: ‚Denn ich kann nicht begreifen, wie die Ehre derjenige behalten könne, welcher sie von einem empfieng, der sie nicht rechtmäßig zu geben vermochte‘[1]). Nicht um den Ordo handelt es sich, sondern um dessen Ausübung, welche dem nicht zusteht, der unrechtmäßig, unkanonisch geweiht worden ist.

So hat auch Urban II den Text des Pseudo-Damasus verstanden. Weil Daimbert mit Leib und Seele sich von den Häretikern losgesagt habe und all seine Kraft zum Besten der Kirche einsetze, so habe er, Urban, unter dem Drang der Verhältnisse (aus Mangel an würdigen Priestern) ihn vollständig zum Diakon gemacht. Das sei aber keine Wiederholung (reiteratio) einer Weihe, sei überhaupt keine Weihe, sondern weniger als eine Weihe, **tantum** *integra diaconi datio*, **nur die vollständige** Verleihung, die Integrierung des Diakonats. Daimbert war nach dem Urtheil des Papstes Diakon, und er war es in einem berechtigten Sinne doch wieder nicht. Die in dem Ordo liegenden Vollmachten waren in ihm gebunden, er konnte weder als Diakon functionieren, noch zu einer höheren Weihe befördert werden. Er hatte, wenn man die Sache praktisch nahm, von seiner Weihe nichts. Diesen Mangel an dem unkanonisch ordinierten, aber jetzt bekehrten Daimbert hat Urban II dadurch aufgehoben, daß er ihm, vermuthlich durch den Act der Reordination[2]), das volle Diakonat ertheilte.

---

[1]) Nam quomodo possit *honorem retinere*, qui ab illo *accepit*, qui potestatem dare non habuit *legitime*, invenire non possum; aaO. [2]) Vgl. ob. S. 200 f. und *Mansi*, Conc. Coll. 20, 645 B. Anders *Morinus*, Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores Latinos, Graecos, Syros et Babylonios (Antwerpen 1695) p. III 62 ff. Gegen ihn Thomassin (ob. S. 217[3]), Hallier (ob S 221[2]) und Witasse, Tractatus theologici 6 (Venedig 1738) 80 ff. Vgl. auch Hergenröther über die Reordinationen, in der ‚Oesterreichischen Vierteljahresschrift für kath. Theologie‘ 1862, 210 ff. Verworren ist die Darstellung bei *Lupus*, Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones 6 (Venedig 1726) 346 f. Nach Lupus hat der Legat Otto den Daimbert reordiniert, sein Vorgehen vermuthlich an Urban berichtet und dessen Bestätigung erhalten. Aber Otto ist eben niemand anders als der spätere Papst Urban II.

Der Papst handelte und schrieb in dem Falle Daimberts so, wie er im Jahre 1088 bei einer anderen Gelegenheit gehandelt und geschrieben hatte. Anselm war auf ganz unrechtmäßige Weise zum Erzbischof von Mailand consecriert und infolge dessen von dem päpstlichen Legaten abgesetzt worden. Der Gedemüthigte zog sich in ein Kloster zurück und führte ein sehr heiliges Leben. Dieser Umstand sowie die Rücksicht auf die Nothlage der Kirche bestimmte den Papst, dem als vollkommen zuverlässig erkannten Anselm die ‚Rückkehr zum Episkopat' zur Pflicht zu machen. Die Weihe Anselms war giltig gewesen und wurde auch in Rom als giltig betrachtet. Urban hatte ihm also nicht etwa den Ordo zurückzugeben, den der Bischof schon hatte, sondern nur das Recht auf die praktische Bethätigung des Ordo; es waren die Consequenzen der Absetzung zu beseitigen. Der Papst drückt das in folgender Weise aus: Ex auctoritate sanctorum apostolorum Petri et Pauli, quibus licet indigni deservimus, **integritatem** tibi *totius episcopalis officii restituimus* in consecrationibus videlicet episcoporum et ordinationibus ecclesiarum, quantum ad *episcopale jus et officium* attinet[1]). Unter der *integritas* ist also auch hier nur das Recht auf die Ausübung des Ordo verstanden.

Für Döllingers Anklage, Urban II habe in dem ‚verzweifelten' Kanon Daimbert offenbare Ketzerei gelehrt[2]), bleibt also nur der Wert einer Papstfabel übrig.

Unfaslich wie alle bisherigen von Döllinger gegen die Päpste gemachten Ausstellungen ist eine weitere gegen Urban II erhobene Beschwerde. Er annullierte, sagt Janus S. 300, ‚auf einer Synode zu Piacenza [1095] die Ordinationen seines Gegners, des Erzbischofs Guibert von Ravenna, aber nur die, welche derselbe nach seiner Bannung durch Gregor verrichtet hatte, womit der Papst abermals einen groben Irrthum kundgab, daß nämlich die Giltigkeit der Sacramente von einer kirchlichen Censur abhänge'.

Den groben Irrthum hat nicht Urban II, sondern Döllinger kundgegeben. Der Nachweis ist sehr einfach. Wie sich heraus-

---

[1]) Bei Ewald, Die Papstbücher der brittischen Sammlung 355 f. Vgl. Watterich, Pontificum Romanorum vitae 1, 572. [2]) Janus 299.

gestellt hat und wie Döllinger selbst versichert, glaubte Innocenz I trotz des auf den ersten Blick befremdenden Satzes: ‚Niemand kann geben, was er nicht hat‘, an die Giltigkeit der von Ketzern ertheilten Weihen. Er war ja ein Vertreter der ‚constanten Lehre der Kirche‘, daß die Giltigkeit der Sacramente unabhängig sei von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Ausspenders. Und trotzdem hat eben dieser Innocenz I verfügt, daß diejenigen, welche vor der Excommunication des Irrlehrers Bonosus von diesem geweiht worden waren, nach Abschwörung der Häresie in ihren Aemtern verbleiben sollten[1]), nicht aber solche, welche ordiniert worden waren nach dessen Excommunication[2]). Also auch Innocenz I hat die Weihen ‚annulliert‘, welche von Bonosus nach seiner Censurierung ertheilt wurden, und es folgt daraus nicht, daß der Papst der Ansicht huldigte, ‚die Giltigkeit der Sacramente hänge von einer kirchlichen Censur ab‘. Mithin folgt es auch bei Urban II nicht, der unter den gleichen Verhältnissen dasselbe that, wie Innocenz I, und mit der Verwerfung jener Weihen als *irritae*[3]) deren Giltigkeit ebenso wenig angriff, wie das erste ökumenische Concil durch denselben Ausdruck[4]).

Hätte Döllinger nach dem achten Decret der Synode von Piacenza auch die zwei folgenden und das dritte gelesen, wahr-

[1]) Superiori tempore, si tamen recte recordor, memini me tam ad dilectionem tuam [Bischof Marcianus von Nissa in Serbien], quam ad fratres et coepiscopos nostros Rufum et ceteros hujusmodi literas de clericis Naissensibus transmisisse, his videlicet, qui se *ante* damnationem Bonosi assererent ab eodem tam presbyteros quam diaconos ordinatos, ut, si relicto atque damnato ejus errore vellent ecclesiae copulari, libenter reciperentur, ne forte, qui essent digni recuperandae salutis, in eodem deperirent; bei *Coustant* Epistolarum Pontificum Romanorum ep. 16 S. 572; vgl. ob. S. 221[1]. [2]) Si quis vero de Catholica ad haeresim transiens aut fidelis ad apostasiam reversus resipiscens redire voluerit, num quid eadem ratione poterit ad clerum permitti, cujus commissum nonnisi longa poenitentia poterit aboleri? Nec post poenitentiam clericum fieri ipsi canones sua auctoritate permittunt. Unde constat qui de Catholica ad Bonosum transierunt *damnatum* atque se passi sunt aut cupierunt ab eodem ordinari, non oportuisse ordinationis ecclesiasticae suscipere dignitatem, qui commune omnium ecclesiarum judicium desereutes suam peculiariter in Bonoso vanitatem sequendam esse duxerunt; *Coustant* 587. Vgl. Petrus Damiani bei *Migne* PL 145, 137 AB. [3]) *Mansi*, Conc. Coll. 20, 806 A; vgl. 963 A. [4]) ob. S. 217.

scheinlich würde er seine Anklage unterdrückt haben. Urban II nennt im neunten Kanon außer den Weihen des Guibert von Ravenna auch jene irritae, welche von den ‚übrigen namentlich excommunicierten Häresiarchen‘ und von den sogenannten Intrusi ertheilt worden waren — ‚es sei denn, daß die so Ordinierten beweisen könnten, daß sie zur Zeit der Weihe von der Excommunication ihres Consecrators nichts gewusst hätten‘. Ein und dieselbe Weihe war mithin irrita oder nicht irrita, je nachdem der Candidat um die Censur des weihenden Bischofs wusste oder nicht wusste. Da nun dieses Wissen oder Nichtwissen des Candidaten das Wesen der Weihe nicht im entferntesten stört — diese Annahme ist doch zu absurd, als daß sie Döllinger dem Papste zugetraut hätte — so ergibt sich der Schluss, daß die von gebannten, also außerhalb der Kirche stehenden Bischöfen ertheilten Weihen von Urban II als giltig betrachtet wurden. Dasselbe folgt für schismatische Bischöfe aus dem zehnten Decret und für simonistische Bischöfe aus dem dritten[1]).

Für das Verständnis des damals mit dem viel gequälten Worte irritus verbundenen Sinnes liefert das Register Papst Urbans II ein anderes sehr belehrendes Beispiel. Eine Weihe ohne Titel galt ihm nach dem Beispiel der Vorzeit als unkanonisch, als irrita. Dem Ordinarius aber wurde es vom Papste mit Rücksicht auf den Nothstand der Kirche anheim gestellt, die ohne Titel Consecrierten in ihren Graden zu belassen oder zurückzuweisen[2]). Urban II hielt also die von ihm als irrita bezeichnete Weihe für giltig.

Wäre es nöthig, die Reihe der gegen Döllinger zeugenden Thatsachen weiter zu führen, es würde ein Leichtes sein. Nur kurz möge hingewiesen werden auf das von Urban II eingehaltene

---

[1]) Diese Bestimmungen wurden wiederholt auf der dritten römischen Synode Urbans II 1098; bei *Mansi* 20, 961 ff. [2]) De his, qui sine titulis ordinati sunt, licet ejusmodi *ordinatio sanctorum canonum sanctioni contraria* judicetur, utrum tamen aliqui in acceptis sint ordinibus permittendi, discretioni tuae pro praesenti ecclesiae necessitate committimus, si tamen alias sine pravitate eos ordinatos fuisse constiterit; bei *Mansi* aaO. 676 cp. 6. De his, qui sine titulis ordinati sunt, licet ejusmodi *ordinatio* sanctorum canonum sanctione *irrita* judicetur, utrum tamen . . (wie in dem vorigen Texte); aaO. 970 cp. 6. Vgl. 806 cp. 15.

Verfahren gegen Bischof Fulco von Beauvais (1088 [1]) und gegen die Kleriker, welche der simonistische Erzbischof Tedald von Mailand ordiniert hatte (1089 [2]).

Das Gesagte genügt auch vollauf zur Wiederlegung dessen, was Döllinger, allerdings nicht ohne Vorläufer und Nachfolger, über die Synode von Quedlinburg 1085 vorbringt, wo der päpstliche Legat Otto ‚nun auch die Ordinationen jener Bischöfe für ungiltig erklärte, welche die Päpste wegen ihrer Ergebenheit gegen Kaiser Heinrich IV excommuniciert hatten‘[3]). Der Legat Otto, der nachmalige Papst Urban II, hat im Sinne seines Herrn Gregors VII die Weihen dieser Bischöfe nicht für ungiltig, wohl aber für praktisch völlig wirkungslos erklärt[4]). Und er that recht daran; denn diese Bischöfe waren mit ihrem König Heinrich IV Schismatiker. **Ueber die Synode** von Quedlinburg ist an anderer Stelle eingehender gehandelt worden[5]).

Für Döllingers sämmtliche Anklagen gegen Urban II bleibt also nur der Wert von Papstfabeln übrig.

Es ist kaum zweifelhaft, daß sich Janus gegen diesen Papst noch eines anderen Zeugnisses bedient haben würde, wenn er es gekannt hätte. Das Papstbuch meldet, Urban II habe einen von Wibert ordinierten Subdiakon **reordiniert**, habe eingesehen, daß dies gar nicht gut gewesen sei, und daher seine Handlung verurtheilt, damit niemand in Zukunft dasselbe thue. Derjenige aber, dem er die Hand aufgelegt, erhielt von ihm die strengste Weisung, daß er zu keinem höheren Ordo aufsteige[6]). — Also Urban II hat doch reordiniert? — Nach dem Papstbuch allerdings; und **seine Wiederholung der Weihe war vollkommen**

[1]) Bei *Mansi* 20, 711 AB. [2]) Bei Ewald, Die Papstbriefe der brittischen Sammlung 362 n. 33; vgl. S. 368. [3]) Janus 299. [4]) In dem zweiten Capitel der Synode von Piacenza 1095 und in dem entsprechenden Kanon des römischen Concils vom Jahre 1098 gilt als synonym mit irritum esse der Ausdruck nullas unquam vires obtinere; bei *Mansi* aaO. 805 cp. II und 961 can. 2. [5]) In dieser Zeitschrift 1891, 92 ff. [6]) Liber pontificalis, ed. *Duchesne* 2, 294: Iste benignissimus pontifex quendam factum subdiaconum a Guiberto *reordinavit;* quod videns se minime bene fecisse dampnavit, ne aliquis deinceps faceret. Illi autem cui manum imposuerat, sub interminatione praecepit ne ad sacrum ordinem ascenderet; quod et factum est.

berechtigt. Denn es hat noch niemand bewiesen, daß das Subdiakonat ein Sacrament sei, wohl aber sprechen die triftigsten Gründe dafür, daß es kein Sacrament ist, sondern kirchlichen Ursprungs[1]). So kam es, daß das Subdiakonat bis in das dreizehnte Jahrhundert zu den niederen Weihen gerechnet wurde, eine Auffassung, die Urban II ausdrücklich als die seinige vertreten hat[2]).

Aber hatte der Papst nicht wenigstens das Bewusstsein, daß er unklug gehandelt? — Gewiss; nur frägt es sich, weshalb. Der Papst hat seine That bereut, nicht weil er in diesem Falle eine Reordination für schlecht hielt, sondern weil er keinen Präcedenzfall schaffen wollte für die Begnadigung der von dem Gegenpapst geweihten Kleriker[3]). Der Text enthält mithin nicht die geringste Schwierigkeit.

Sehr gewichtige Beschuldigungen hat endlich Döllinger in Sachen der Weihen gegen Papst Innocenz II 1130—1143 erhoben. Er habe die zweite Lateransynode, die zehnte ökumenische 1139, ‚zur Mitschuldigen seines Wahns gemacht', indem er die Ordinationen der mit dem Gegenpapste Anaklet II haltenden schismatischen Bischöfe für nichtig erklärte. Daran knüpft Döllinger folgende Declamation: ‚Hier war es die römische Kirche selbst, welche, ungeachtet sogar in ihrer Mitte von Zeit zu Zeit Stimmen gegen das verderbliche Unwesen mit den Ordinationen sich erhoben, doch immer wieder solchem Irrthum verfiel und die Gewissen und Vorstellungen der Gläubigen in einem Grade verwirrte, den man in der alten Kirche völlig unerträglich gefunden und gegen den man wohl bald Hilfe geschafft hätte'[4]).

---

[1]) Vgl. zB. *Habert*, Theologia dogmatica et moralis 7 (Venedig 1762) 118 ff. [2]) Sacros ordines dicimus diaconatum ac presbyteratum. Hos siquidem solos primitiva legitur ecclesia habuisse, super his solum praeceptum habemus apostoli. Subdiaconos vero . .; bei *Mansi* 20, 738 E. [3]) Sehr sachgemäß berichtet denselben Fall Platina: Urbanus II cum clericum quemdam a Giberto antipapa ad ordinem subdiaconatus antea provectum iterum ad sacros ordines admisisset, sententiam mutavit, quod ea res mali exempli videretur parituraque aliquando esset ingentia mala. Vitae Pontificum (Köln 1568) 181. [4]) Janus 300. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3 (1890) 407[1] sagt so: ‚Man beachte wohl, daß gerade das strenge Papalsystem in der Zeit der großen Kämpfe (11. und 12. Jahrhundert) die größte Unsicherheit über die Ordinationen verbreitet hatte, indem die Päpste rücksichts-

Der gegen Papst Innocenz II gerichtete Vorwurf stützt sich wiederum einzig auf das Wörtchen irritus[1]), beweist mithin gar nichts. Wohl aber läßt sich auch hier positiv darthun, daß das zweideutige Adjectiv an der citierten Stelle sicher das nicht heißt, was Döllinger ihm unterschiebt, sondern denselben Sinn hat, welchen es in den bisher erörterten zahlreichen Texten hatte. Einer von den Schismatikern und Häretikern, deren Weihen Innocenz II sammt denen des Anaklet auf dem Lateranconcil von 1139 als irritae verwarf, war Girard, Bischof von Angoulême, der als das Hauptwerkzeug Anaklets angesehen wurde[2]). Die von ihm ertheilten Weihen waren also irritae. Was darunter zu verstehen ist, erhellt aus den Concilsacten, welche in der Chronik von Mauriac überliefert sind. Diesen zufolge bestand die von Innocenz II und dem zweiten Lateranconcil ausgesprochene ‚Ungiltigkeit‘ der von den Schismatikern ertheilten Weihen lediglich darin, daß den so Ordinierten die Ausübung ihre Weihe untersagt wurde, daß sie verurtheilt waren, auf der hierarchischen Stufe, welche sie inne hatten, zeitlebens zu verbleiben und jeder Beförderung auf immer zu entsagen[3]). Die Weihen der Betroffenen waren mithin für Innocenz II giltig.

---

los „simonistische“ Weihen, ferner Weihen kaiserlicher Bischöfe, ja selbst Weihen, bei denen ein einziger Bischof zugegen gewesen, cassierten. Innocenz II hat sogar auf dem 2. lateranischen Concil alle Ordinationen der Schismatiker, d. h. der dem Papst Anaklet II anhängenden Bischöfe, für ungiltig erklärt. Also sind die Päpste die Lehrmeister jener Secten gewesen, welche die höchste Unsicherheit über die wichtigste katholische Frage, nämlich über die Giltigkeit der Weihen, verbreitet haben‘ usf.

[1]) Ordinationes factas a Petro Leonis [Anaklet II] et aliis schismaticis et haereticis evacuamus et *irritas* esse censemus; bei *Mansi* Conc. Coll. 12, 533 can. 30. [2]) Vgl. *Watterich,* Pontificum Romanorum vitae 2, 259. [3]) Die Worte des Papstes lauten: Unde quia inordinatae personae inordinata sunt decreta, quodcunque ille [Anaklet II] statuerat, destruimus, quoscunque exaltaverat, degradamus, et quotquot consecraverat, exordinamus et deponimus. Diese Stelle beweist, daß Innocenz II auch die Weihe des Gegenpapstes für giltig gehalten hat. Es folgt der Satz: Et quicunque per Girardum Engolismensem ad altaris officium accesserunt, apostolica auctoritate interdicimus, nec ipsum impleant et in illo ordinis gradu perenniter demorantes ad superiorem non ascendant; bei *Mansi* 21, 535 CD.

Für Döllingers Anklage, Innocenz II habe einem ‚offenbar häretischen Wahn‘ gehuldigt und die zweite Lateransynode zur Mitschuldigen dieses Wahnes gemacht, bleibt also nur der Wert einer Papstfabel übrig.

So ist auch alles, was der große Gelehrte von dem ‚unermesslichen Schaden‘ sagt, den mehrere Päpste des elften Jahrhunderts durch ihre behaupteten Reordinationen angerichtet, in das Märchenreich zu verweisen. Das unermessliche Elend, welches damals über die Kirche gekommen war, bestand nicht blos in der Simonie, sondern in der allgemeinen Verkommenheit des größten Theils der Geistlichkeit. Woher aber diese Verkommenheit des Klerus? Der letzte Grund ist immer gewesen und wird immer sein die Einflussnahme der Staatspolitik auf die Besetzung der geistlichen Stellen. Sind einmal bei Vergabung von Pfründen andere Vorzüge maßgebender als echter Beruf und würdiger Wandel, so ist der Habsucht und Sinnlichkeit Thür und Thor geöffnet. Die Simonie und die Unenthaltsamkeit des Klerus sind nothwendige Folgen der Laieninvestitur und des mit dieser auf das engste zusammenhängenden Streberthums. Gregor VII hat den Geist des Jahrhunderts und seine Stellung wohl erfasst, als er der Laieninvestitur den Untergang schwur.

Der ‚Janus‘ aber ist ein beredtes Denkmal für die Thatsache, daß nicht blos das unkritische Mittelalter seine Papstfabeln[1]) besaß, sondern daß diese sehr bedenkliche Literatur in einem der erleuchtetsten Priester der modernen Wissenschaft und Kritik, in dem größten deutschen Theologen, wie Döllinger genannt worden ist, einen eifrigen Förderer gefunden hat.

---

[1]) Vgl. Döllinger, Die Papst-Fabeln des Mittelalters. München 1863.

Professor Nippold und seine Befähigung als Geschichtschreiber der protestantischen Kirchen Nordamerikas.

Von **Ath. Zimmermann** S. J.

Dr. Mc Connell spricht in der Vorrede zu seiner History of the American Episcopal Church, New York 1890, den Gedanken aus: ‚So lange die gegenwärtige Anarchie fortdauert, so lange man die Freiheit darin sucht, daß jeder seine eigenen Wege gehe, jeden Einfluſs von außen her als einen Eingriff in seine unveräußerlichen Rechte betrachte, solange gegenseitige Eifersucht und tiefgewurzelter Haſs jede Einigung verhindert, bietet die Kirchengeschichte Nordamerikas wenig Erfreuliches'. Einen ganz anderen Standpunkt nimmt Professor Nippold[1]) ein. Ihm erscheinen die vielen Secten und Abzweigungen von Secten nicht als ein Zeichen der Zerklüftung und Schwäche, sondern als Beweis der Lebenskraft, die sich in immer neuen Schöpfungen offenbart. ‚Derselbe katholische Geist beseelt alle diese verschiedenen Religionsgesellschaften und unterscheidet sie von dem Papismus, in dem auf Kosten der Freiheit und Selbständigkeit eine geisttödtende Einförmigkeit erzielt worden ist'.

Unparteilichkeit, gesundes Urtheil über die Vorzüge und Nachtheile, über die Licht- und Schattenseiten der Kirchen Amerikas darf man natürlich bei Nippold nicht erwarten. Er sieht entweder alle vom Anfang an im besten Licht, oder dreht und wendet die Sache so lange, bis weiß schwarz erscheint und umgekehrt. Als eine wissenschaftliche Leistung kann dieses Werk schon darum nicht gelten, weil der Verfasser die einschlägige Literatur gar nicht kennt, oder

---

[1]) Nippold Fr., Amerikanische Kirchengeschichte seit der Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten. Berlin, Wiegandt, 1892. 640 S

nicht ausgiebig verwertet hat. Schon der Umstand, daß ein Compendium der Kirchengeschichte[1]) — mit 2 Capiteln, etwa 30 Seiten, über den Gegenstand — öfters als eine Autorität ersten Ranges citiert wird, muss Verdacht erregen. Die Hauptwerke von Palfrey, Lodge, Winsor, werden nicht citiert; ebenso sind die Monographien nicht berücksichtigt.

Es ist eine Eigenthümlichkeit Nippolds, statt der Erzählung von Thatsachen, Reflexionen über die Thatsachen zu geben und auf Schriftsteller zu verweisen, bei denen man eine zusammenhängende Darstellung dieser Thatsachen findet; eine Kenntnis vorauszusetzen, welche der Leser in dem Buche selbst umsonst sucht. Solch eine Methode hat ihre Vortheile; denn das große Publikum und besonders der protestantische Leser nimmt das gerne an, was zu seinen Vorurtheilen stimmt; aber wissenschaftlich ist ein solches Verfahren keineswegs. Nippold beabsichtigt nicht blos eine Geschichte des Protestantismus, sondern auch eine Geschichte der protestantischen Theologie und Lehrentwicklung in Amerika zu schreiben, hat sich aber seine Aufgabe sehr leicht gemacht und sich in der Regel mit Aufzählung der bedeutenderen Theologen, Professoren und Schriftsteller der einzelnen Secten begnügt. Nicht ungerügt darf hier bleiben die Unart des Verlegers, der, anstatt die in den Listen enthaltenen Namen nach einander zu drucken, für jeden Namen eine eigene Zeile hat. Nach diesen allgemeinen Bemerkungen wollen wir einzelne Punkte herausgreifen, in denen Nippolds Angaben ungenau oder unrichtig sind.

Der deutsche Leser wünscht natürlicherweise das Urtheil von Amerikanern über die kirchlichen Zustände Amerikas, und betrachtet die Urtheile von Reisenden mit Misstrauen. Nippold hat sich die Mühe nicht genommen, und gibt uns Urtheile von Gieseler, vom Prinzen von Wied, von Schaff, hat aber auch hier ganz allgemein gehaltene Sätze herausgegriffen. Der Verfasser scheint eine eigenthümliche Scheu zu haben gegen Thatsachen, welche Licht werfen auf die sittlichen und intellectuellen Zustände Amerikas. Nach ihm sollte man meinen, der Fortschritt auf dem religiösen Gebiete sei unverkennbar, die Fehler und Laster kämen einzig und allein auf Rechnung der eingewanderten Katholiken. Nach den Zeugnissen von Protestanten haben der Unglaube und die Gleichgiltigkeit

---

[1]) *Fisher*, G. P., History of the Christian Church. London 1887.

gegen alle religiösen Uebungen, auf dem Lande sowohl als in den Städten, gewaltig zugenommen. Gerade auf dem Lande, so berichtet ein unverdächtiger Zeuge, wird der Gottesdienst nur von wenigen besucht. In Gemeinden von tausend und mehr Seelen findet man 30—40 Personen, welche dem Gottesdienste beiwohnen (Princeton Review VI 187 ff.), die meisten sind Frauen und Schulkinder. Die Kirchenbesucher kommen nicht, um zu beten, sondern um zu hören und zu sehen. Während des Gesanges drehen sie sich um, kehren dem Prediger den Rücken und schauen auf die Sänger, selbst während des Gebetes gaffen sie umher. Nach der Predigt wird der Prediger kritisiert. Die Prediger predigen, nach demselben Gewährsmann, selten das Evangelium, vielmehr tragen sie ihre subjectiven Ansichten, zB. Leugnung der Höllenstrafen, vor. Die Prediger werden gemiethet, je wohlfeiler er ist, desto besser. Von einem Einfluss auf die Gemeinde, von Erfüllung der Seelsorgspflichten kann da keine Rede sein, der Prediger ist ja nicht Hirte, sondern Diener derer, welche ihn bezahlen.

Anderwärts ist der Prediger so mit Geschäften überladen, daß er weder für das Studium, noch für die Vorbereitung der Predigt, noch für Ausübung der eigentlichen Seelsorge Zeit hat; denn Versammlungen, in denen er den Vorsitz zu führen oder zu sprechen hat, Sammlungen für fromme Zwecke, Einladungen, Zweckessen nehmen seine beste Zeit hinweg. Wenn man bedenkt, daß viele der Prediger fast keine Vorbildung erhalten, keine Philosophie und Theologie studiert haben, daß manche der Pfarrkinder besser gebildet sind und mehr lesen als ihre Prediger, dann läßt sich leicht erklären, daß die Gebildeten wegbleiben. Daß die protestantische Arbeiterclasse in der Regel keinen Gottesdienst besucht, das kann man schon bei Bryce, The American Commonwealth Vol. III, lesen. Während amerikanische Schriftsteller den religiösen Rückgang des Volkes beklagen, constatiert Nippold überall Fortschritt. Als Historiker hätte Nippold die Ansichten der Pessimisten sowohl als der Optimisten auf ihren Gehalt prüfen sollen, statt uns so viele nichtssagende Citate zu geben. Was der Leser verlangt, sind Thatsachen, nicht Behauptungen. ‚Das steht fest, daß in Amerika zweifellos ein Aufschwung des religiösen Lebens in allen seinen Formen sei, wie ihn keine Zeit und kein Land vorher je ähnlich gesehen, und zwar deswegen, weil sich alle Denominationen frei wie die Fische im Weltmeere bewegen‘. Auf-

fallenderweise sieht der Verfasser in der Blüte des religiösen Lebens der verschiedenen Confessionen Amerikas den Keim des Verfalles, denn er berichtet uns: ‚So blühend ihr Schulwesen auch sein mag, es ist abhängig vom confessionellen Dogma, losgelöst von der allgemeinen Culturströmung. Mögen sie die heranwachsende Generation in ihren Kirchenschulen festhalten und von dem bösen Zeitgeist absperren; was frommt es ihnen, wenn die Kinder hier die Religion identificieren lernen mit einer Weltanschauung, die früher oder später, wenn sie überhaupt eine allseitigere Bildung gewinnen, dahinfallen wird‘? Gibt es denn in Amerika soviele Kirchenschulen, sind die confessionslosen Staatsschulen nicht zahlreicher als die Kirchenschulen? Der Verfasser hat ganz vergessen, daß die Tieferblickenden und Frömmeren aller amerikanischen Religionsgesellschaften gegen die confessionslosen Staatsschulen protestieren. Seite 22 wird behauptet, die päpstlichen Bischöfe schrieben das Vermögen der Einzelgemeinden dem päpstlichen Oberhaupte zu gut. Nippold weiß wieder einmal nicht, wo die Glocken hängen. Da Nippold die Geschichte der katholischen Kirche Amerikas in einem früheren Bande behandelt hat, könnte er die Katholiken hier füglich aus dem Spiele lassen. Nippold gleicht in diesem ersten Paragraphen einem Redner, der sich so lange bei Nebensächlichem aufhält, daß er nie zu dem eigentlichen Gegenstand kommt.

In Paragraph 2, der den wunderlichen Titel trägt: ‚Die protestantisch-bischöfliche Kirche und das Zukunftsband zwischen Katholicismus und Protestantismus‘ werden wir endlich eine geschichtliche Darstellung finden. ‚Der ideale katholische Charakterzug, so belehrt uns Nippold, ist in der amerikanischen Kirche sogar noch mehr als in der englischen Mutterkirche zum Ausdruck gekommen, läßt in ihr den eigentlichen Gegenpol finden gegen das Zerrbild des Katholicismus im Vaticanismus‘. Der Leser ist natürlich gespannt auf die Beweise für dieses Aufblühen der Episcopalkirche, findet aber eine lange Aufzählung der äußeren und inneren Hemmungen dieser Kirche. Erst Seite 27 lernen wir, daß der Romanschreiber Fenimore Cooper sprechende Belege seiner Sympathie mit der Episkopalkirche gibt, daß somit der gebildete Gesellschaftskreis für diese Kirche gewonnen wurde. Ja an Lucy Harding haben wir nicht nur eine naturwüchsige Parallele zu Voß' Luise, sondern auch ihr ehrwürdiger Vater kann geradezu als ein zweiter Pfarrer von Grünau gelten. Aber auch bei Washington

Irving erscheint die Zugehörigkeit zur Kirche so sehr als Kennzeichen der guten Gesellschaft, daß man in jener Zeit beinahe hätte erwarten können, sie hätte die Secten mit der Zeit überflügelt' (S. 27). Die Zugehörigkeit der guten Gesellschaft zur Kirche hatte für den hl. Paulus wenig Wert; factisch hat das aristokratische Wesen der Episcopalkirche mehr geschadet als genützt, wie Nippold gleich darauf selber gesteht. ‚Aber es bestand eben doch ein zu großer Contrast zwischen dem demokratischen Zuge der Republik und jedweder, auch einer kirchlichen Aristokratie, als daß die bischöfliche Kirche nicht dem Wettlaufe der Dissenter hätte erliegen müssen' (S. 28). Dazu kommen dann noch ‚die nicht völlig fehlenden Conversionen zur Papstkirche, die ein Zeichen der Antipathie gegen eine Gemeinschaft waren, in welcher Uebertritte überhaupt möglich waren'. Wir könnten aus Perrys Geschichte der Episcopalkirche noch leicht andere Thatsachen anführen, zB. die Verurtheilung und Suspension von zwei Bischöfen durch ihre Amtsbrüder, die Bemühungen, einen dritten Bischof seines Amtes zu entsetzen, weil er Bankerott gemacht hatte, den Uebertritt des Bischofs Ives zur katholischen Kirche usw. Jedenfalls kann von einer Blüteperiode keine Rede sein. Die Episcopalkirche hat übrigens viel schwedische und deutsch-lutherische Gemeinden, die ohne ordentliche Seelsorge waren, angezogen. Nippold kann auch diese Thatsache nicht berichten, ohne allerlei Ungehöriges herbeizuziehen. Heinrich VIII, Cranmer, der Patriarch Mühlenberg, sein Nachkomme Dr. Mühlenberg werden erwähnt. Das Seite 30 f. Gesagte paßt nicht in den Zusammenhang und ist für jeden, der nicht gründliche kirchengeschichtliche Studien getrieben hat, einfach unverständlich. Homersham Cox bestreitet, nach dem Urtheile Nippolds mit juristisch vollgiltigen Gründen, den ‚protestantischen' Charakter seiner Kirche, weil keines ihrer officiellen Documente sie so bezeichnet. Ist eine Kirche nur dann protestantisch, wenn sie sich in officiellen Documenten also bezeichnet? Gibt Nippold wirklich zu, daß die anglicanische Kirche ihren Ursprung nicht auf Luther, Calvin zurückführt, oder hat er die Tragweite seines Zugeständnisses verkannt? Nach einigen Bemerkungen über einige von den Episcopalen verfasste Bücher und einer langen Liste episcopaler Theologen, sagt Nippold S. 39 in einer Anmerkung: ‚Für ein eingehendes Studium muss auf die History of the American Episcopal Church von W. St. Perry verwiesen werden'. Dieses weitschweifige und

parteiische Werk steht dem oben angeführten Werke Mc Connells bei weitem nach. Nippold scheint dieses auch von Perry warm empfohlene Werk nicht zu kennen. Am Schlusse des Paragraphen erhalten wir noch den Text der Gebete, die bei Einweihung der altkatholischen Kirche in Luzern gebetet wurden, die nach Nippold ein Symbol der in jener Intercommunion zum Ausdruck gebrachten höheren Einheit von Katholicismus und Protestantismus geworden.

Paragraph 3 führt den Titel: ‚Die presbyterianischen Kirchen als der Grundstock der reformierten Kirchenbildung‘. Auch dieser Abschnitt enthält sehr viel Ungehöriges. Wir erhalten abgerissene Bemerkungen über den Calvinismus in Genf, die Triumphe des Jesuitismus über die Schicksale dieser Secte in Schottland und England, über Winer, der die Bedeutung der Westminster-Confession verkannt habe, über die Duldungsacte Wilhelms III, über die Niederlassungen der Holländer und Pfälzer in Nordamerika. Da Nippold die Kirchengeschichte seit der Unabhängigkeitserklärung geben will, durfte er nicht auf das 17. Jahrhundert zurückgreifen, sondern musste eine Darstellung der Entwicklung des Presbyterianismus seit 1786 geben.

Was nützt uns die lange Beschreibung eines Buches von Schaff (S. 52—53), was die lange Liste presbyterianischer Theologen (S. 54—61)? Der Verfasser glaubt sich entschuldigen zu müssen: ‚Mehr noch als bei der bischöflichen Kirche hinterläßt ein derart dürres Namensverzeichnis den unbefriedigenden Eindruck, daß die genannten Persönlichkeiten bis auf wenige Ausnahmen dem deutschen Leser „Schall und Rauch“ bleiben‘. Er räth dem Leser, Schaffs Encyclopädie zur Hand zu nehmen, findet aber gleich darauf, daß auch sie nicht im entferntesten eine Vorstellung von dem literarischen Leben und Wirken der presbyterianischen Theologen gebe. Warum, so frägt man sich unwillig, läßt sich Nippold nicht herbei, diese Lücken auszufüllen? Warum werden Ideen wie die folgende hingeworfen, ohne jeglichen Beweis? ‚Ueberhaupt hat die Idee des Panpresbyterianismus seit der Rückwirkung des (überall außer seiner Heimat in seiner prophetischen Bedeutung erkannten) deutschen Altkatholicismus auf die englisch-amerikanische Welt eine kaum geringere Zukunftskraft gewonnen, wie die des Panangliconismus (S. 61). Ueber die congregationalistischen Kirchen Amerikas hat uns Herr Nippold sehr viel Schönes und Gutes zu erzählen (§ 4 S. 63—80); gegen Ende jedoch führt der

Verfasser einen Ausspruch des internationalen Congregationisten-Concils in London (1891) an, in dem erklärt wird: ‚daß, wenn der Congregationalismus sich nicht organisieren und wirksam organisieren lasse, er keine Zukunft habe‘. Daß Versammlungen die Einheit nicht erzielen, das haben uns, von andern zu schweigen, die panaglicanischen Versammlungen bewiesen. Man redet, macht Vorschläge, aber alles bleibt beim Alten, in suo quisque sensu abundat. Das (S. 66 und 67) der Andover Review gespendete hohe Lob bedarf der Einschränkung. Die Stoffe sind keineswegs so originell, wie Nippold meint, die Behandlung noch weniger.

Nippold hat auch in diesen Paragraphen alles Mögliche hineingeschachtelt, eine geschichtliche Darstellung des Congregationalismus sucht man umsonst. Doch nein. Wir werden ja (S. 78) auf Waddingtons Congregational History 1567—1700 hingewiesen, welche den Kampf dieser Kirche für Freiheit, Sittlichkeit und Unabhängigkeit behandelt. Zu dem Kampf für Freiheit und Sittlichkeit rechnet Nippold wohl die Verfolgungen der Quäker und den Hexenwahn. Unser beschränkter Raum und der Umstand, daß dieses Capitel nicht zur Geschichte Amerikas seit Abwerfung des englischen Joches gehört, verbietet uns, auf diese Punkte einzugehen. Waddington kennzeichnet sich als unwissender Parteigänger schon durch folgenden Satz: ‚Die Mächte des Staates und der Hierarchie waren verbunden und hartnäckig bemüht, ihre (der Congregationalisten) Existenz zu vernichten‘. Bei Brooks Adams The Emancipation of Massachusetts findet man die Beweise vom Gegentheil. Palfrey und Ellis suchen die schlimmsten Greuel dieser fanatischen Verfolger zu entschuldigen und zu vertuschen, aber die Thatsachen, die sie anführen, lassen keinen Zweifel an der blutdürstigen Grausamkeit der Congregationalisten aufkommen. Nach Fisher sollen Increase und Cotton Mather im Sinne der Mäßigung thätig gewesen sein. Die Schriften und Thaten dieser frommen Theologen beweisen wiederum das Gegentheil; sie haben den von Natur milden Gouverneur Winthrop zu den größten Grausamkeiten verleitet. Auch in diesem Abschnitt erhält man nichts weniger als eine Geschichte der Congregationalisten, wohl aber Notizen über Meinungen und Ansichten dieser Secte. Nippold macht sich seine Aufgabe allzuleicht, man erwartet nicht einen Jahresbericht, sondern eine Geschichte.

‚Wer sein Urtheil in oberster Reihe nach den Zahlenmassen der todten Buchstaben bildet, den können die mancherlei Gruppen, in welche der Baptismus sich getheilt hat, gründlich irre führen. Im wirklichen Leben aber handelt es sich dabei um nicht viel anderes als bei den in der Straße jeder Stadt, die ihren geschichtlichen Charakter gewahrt hat, mannigfach verschieden gebauten, verschieden angestrichenen Häusern, deren Bewohner doppelt gute Nachbarn zu sein pflegen, wenn keiner dem Geschmack des andern vorgreift‘. Dieser Satz ist eines Nippold würdig. In den Geschichten aller Secten findet man Klagen über die Spaltungen, Eifersüchteleien, Streitigkeiten der verschiedenen Abzweigungen von derselben Secte. Nippold allein hat herausgefunden, daß dieselben die christliche Liebe und Sympathie fördern. Wenn Nippold consequent wäre, dann müßte er alle die Vereinigungsversuche, die er doch so sehr empfiehlt, verurtheilen. Die kurze Geschichte Vedders bietet dem Verfasser Gelegenheit, einige Auszüge aus diesem Buch zu geben. Diese Auszüge sind fast das einzig Brauchbare in diesem langen Abschnitt.

Der Titel des 6. Abschnittes: ‚Der amerikanische Methodismus und die Erweckung und Heiligung des Volkslebens‘ ist überschwänglich und steht im Widerspuch mit den Lobsprüchen, welche der Verfasser den übrigen Secten ertheilt hat. Der Verfasser spricht dann über die Werke von Jakoby und Abel Stevens und gibt eine Art Inhaltsangabe, die so abgefaßt ist, daß man möglichst wenig von der Geschichte des Methodismus erfährt. ‚Es gibt‘, sagt uns Nippold, ‚kaum etwas Lehrreicheres, als den Vergleich der frommen Werke des Methodismus mit den Reclamen der papistischen (warum nicht katholischen) Organe über die für ausschließlich hierarchische Tendenzen aufgespeicherten Capitalien‘. Kenner des Methodismus versichern uns, daß die Methodisten nach Art der Freimaurer ihre Gesinnungsgenossen mehr unterstützen und ihnen Vorschub leisten als irgend eine andere Religionsgenossenschaft, und daß manche Mitglieder nur deshalb nicht austreten, weil sie mancher zeitlichen Vortheile verlustig gingen. Dessenungeachtet werden sie von Nippold den Katholiken gegenübergestellt als Muster der Uneigennützigkeit und echten christlichen Liebe. Nippold ist in seinen Gegenüberstellungen wie gewöhnlich unglücklich. Wenn Nippold dieses geistliche Freimaurerthum, die Unterstützung der Methodisten durch die Gemeinde eine große sociale

Leistung nennen will, so wollen wir mit ihm darüber nicht streiten; daß aber ein gewisses Wohlthätigkeitssystem die das wahre Christenthum untergrabenden Aeußerlichkeiten und Hallucinationen der Methodisten rechtfertige, müssen wir in Abrede stellen. Plitt und Gieseler tadeln nicht blos die Auswüchse des Methodismus, sie haben richtig erkannt, daß durch den Methodismus Subjectivismus, Heuchelei und Dünkel großgezogen werden. ‚Von einer Abschwächung des Sündenbewußtseins‘, sagt Nippold, ‚ist beim Methodismus am allerwenigsten die Rede; die Thatsachen der Sünde und des Erlösungsbedürfnisses sind vielmehr die Grundlagen, von denen alle Predigten ausgehen‘. Der Bekehrte, der sich in der Gnade befestigt glaubt, dankt Gott für die Gnade der Bekehrung, ja er würde es als eine Sünde gegen den hl. Geist, der alles Gute wirkt, betrachten, wenn er sich bei dem Gedanken der Reue und Buße aufhielte. Manche der ‚frömmsten‘ Methodisten sind die geriebensten Betrüger und Schwindler, die sich über die Forderungen des Sittengesetzes hinwegsetzen. Nippold rühmt die Gelehrsamkeit der methodistischen Theologen, nennt aber keine der großen Werke dieser vermeintlichen Gelehrten. Der Verfasser kann nirgends ein Lob oder einen Tadel aussprechen, ohne den Katholiken einen Hieb zu versetzen. ‚Dieselbe Rolle wie den Straßenprocessionen der Papstkirche fällt im Methodismus den Campmeetings zu‘. ‚Die pomphaften Versammlungen des Pearsall Smiths wie des Moody und Sankey tragen wesentlich die gleichen Züge, wie so manche römische Congresse‘. Welche Abgeschmacktheit gehört dazu, solche Thorheit in ein wissenschaftlich sein sollendes Buch aufzunehmen. Die katholischen Congresse unterscheiden sich durch ihre ernste Haltung, ihre Mäßigung und ihren feinen Ton sehr zu ihrem Vortheil von protestantischen Kirchentagen. Bänkelsänger, wie Moody und Sankey, treten überhaupt nicht auf. Nippold geberdet sich wie ein Rasender und begeht die gröbsten Fehler, sobald er auf den Katholicismus zu sprechen kommt. ‚Die Heilsarmee‘, sagt er (S. 111), ‚copiert im Grunde nur die Geißler- und Tänzerverbände bezw. die Kinderkreuzzüge. Mit der Mirakelfabrication der päpstlichen Kanonisationen stellen sich die Gebetsheilungen der Methodisten in einen nicht minder frappanten Vergleich‘. Herrn Nippold einen Verleumder zu nennen, wäre unparlamentarisch und in gewissem Grade ungerecht, da ihm der Katholikenhaß so zur andern Natur geworden ist, daß er in diesem Punkte jedes klaren Urtheils entbehrt.

Unter den zahlreichen Secten, die dem Protestantismus ihr Entstehen verdanken, kann sich keine mit dem Quäkerthum vergleichen. Die Quäker haben sich von jeher durch Unbescholtenheit des Lebens, wahre Toleranz und Opfermuth ausgezeichnet. Trotz oder gerade wegen der guten Eigenschaften, die sie an den Tag legten, mussten sie manche Verfolgungen über sich ergehen lassen. Backus und nach ihm Ad. Brooks Adams haben diese Leiden ausführlich geschildert. Die Antworten, welche sie den Richtern gaben, die Rathlosigkeit ihrer Gegner, der Prädicanten, werden so trefflich geschildert, daß man es bedauert, daß uns Nippold nicht einige Proben gegeben hat. Nippold hatte natürlich seine guten Gründe, die Verfolgungen der Quäker durch die Congregationalisten zu vertuschen, denn er scheint sich zum Grundsatz gemacht zu haben, nur Gutes über die verschiedenen Secten zu berichten. Nippold verweist auf Bancroft, ‚aus dessen Schilderungen wir hier freilich nur einige Stichworte herausgreifen konnten‘ (120). Hat, so fragen wir, der Geschichtschreiber keine höhere Aufgabe, als Stichworte herauszugreifen? sollte er uns nicht zuerst mit den Ereignissen und leitenden Charakteren bekannt machen, bevor er uns sein subjectives Urtheil aufdrängt?

Wir wollen hier einen längeren Passus als Stilprobe hersetzen. Derselbe soll die Wirksamkeit und den Einfluss der Quäker schildern: ‚Literargeschichtlich haben die Quäkeridyllen Whittiers eine bleibende Nachwirkung geübt. Das „freundliche Gedicht“, welches der berühmte Verfasser in seiner Jugend entwarf, steht zugleich in schönem Correlatverhältnis zu dem „stillen Winkel“ in Amesbury, Mass., von welchem aus noch der hochbetagte Greis die Wandlungen des amerikanischen Geisteslebens als ebenso sympathischer wie hochgeachteter Beobachter verfolgte. In einer nur noch viel berühmteren Schilderung hat Harriet Beecher-Stowe die unterirdische Eisenbahn gemalt, vermöge deren die Freunde ihrem Lieblingswerke, der Sklavenbefreiung, gelebt haben. Und der echte historische Sinn Fishers bezeugt: „Die Thätigkeit der Freunde für Erziehung der Jugend, Hebung der Sittlichkeit und in Arbeiten der Philanthropie geht weit über das hinaus, was bei religiösen Gemeinschaften von so kleiner Zahl üblich ist“. Der Einfluss der quäkerischen Principien auf das amerikanisch-kirchliche Leben überhaupt tritt jedoch nur dann recht zutage, wenn wir die Gemeinschaft der Freunde in den Mittelpunkt jener anderen Gemein-

schaften stellen, welche in ihrem kleineren Kreise damit begonnen haben, die Charismata der größeren Gruppen mit einander zu verbinden. Wir haben bereits unter den baptistischen Körperschaften, in den Christen Garfields, einen Kreis kennen gelernt, welcher mit dem starren Particularkirchenthum gebrochen hat'.

Eine Kritik dieses Conglomerates wird uns der Leser gerne erlassen. Nippold und seine Bewunderer sehen hierin prägnante Kürze. Wir müssen die Abschnitte 8—12 überspringen und zum Schluss noch einige Bemerkungen über § 12 und § 14 hinzufügen. Schon der Titel ‚Der Mormonenstaat in Utah und seine Verwandtschaft mit dem Jesuitenstaat in Paraguay', ‚Die Vertheidigung des Evangeliums gegen den Vaticanismus' sind pikant, noch mehr aber der Inhalt. Prüfen wir einige der Behauptungen Nippolds. ‚Es war am 22. September des Jahres 1827, als Joe Smith die Platten fand (welche das Buch Mormon enthielten) und zu entziffern begann ..' Smith persönlich ist jedoch weder der Schreiber noch der erste Entdecker der auf Nephi, Mormon und Moroni zurückgeführten Aufzeichnungen gewesen. Gemeinhin gilt der Romanschriftsteller Spaulding, der auch andere Indianerromane geschrieben hat, für den Verfasser. Dessen früherer Schriftsetzer Rigdon brachte die von jenem angefertigten Platten zu Smith, der sie für eine göttliche Offenbarung hielt, oder wenigstens dafür angab, und sich daraufhin mit Rigdon zu einem gemeinsamen Auszug in ein neues Land der Verheißung verkündete' (S. 183). Nippold hat in diese wenigen Zeilen eine Reihe grober Irrthümer zusammengedrängt. Spaulding war kein Romanschriftsteller, sondern ein verdorbener Prediger; er hat nicht viele Romane geschrieben, sondern nur einen, der unvollendet geblieben ist, und für den er keinen Verleger finden konnte. Bis zum Jahre 1828 war die Handschrift des Romans, den Smith abgeschrieben haben soll, in dem Hause eines seiner Verwandten in Hartwick. Smith hat die Handschrift weder vor- noch nachher zu Gesicht bekommen, noch weniger die Platten; Rigdon war ein Prediger und konnte schon deshalb nicht Schriftsetzer sein, weil der Roman Spauldings nie gedruckt oder zum Setzer geschickt wurde. Die Handschrift Spauldings, die man lange verloren geglaubt hatte, wurde von Fairchild gefunden und befindet sich im Oberlin College. Der Roman ist nach Stil und Inhalt grundverschieden von dem Buche Mormon, ohne jeglichen religiösen Inhalt. Smith dagegen hat biblische Ge-

danken und Anschauungen in seine Darstellung verwebt. Von einem Plagiat kann schon deshalb keine Rede sein. Daß Spaulding, ein äußerst schwerfälliger und vergesslicher Schreiber, zwei Romane geschrieben, ist an und für sich unwahrscheinlich, und von niemanden behauptet worden. Eine ausführliche Erläuterung der Streitfrage findet sich in The New Princeton Review II 202. Smith ist der Verfasser des Buches Mormon und hat, soviel wir wissen, von niemanden abgeschrieben. ‚Das berüchtigteste und widerlichste Extrem, das überhaupt auf religiösem Gebiet jemals zutage getreten ist', sagt uns Nippold, ‚gehört eigentlich gar nicht in den Bereich des Christenthums, findet auch seine meisten Anhänger nicht unter den Amerikanern. Die vielen Proselyten, die der Mormonismus trotz seiner offenbaren Heuchelei und seiner Conflicte mit der Regierung immer noch findet, scheinen großentheils durch die Blüte der Industrie in dem Zionsstaate angelockt zu sein . . Es ziemt uns heute das damalige Urtheil nicht nur zu ergänzen, sondern auch mehrfach zu corrigieren. Der Mormonismus will nämlich in der Kirchengeschichte der neuesten Zeit nicht nur erwähnt, sondern geradezu als eines der ernstesten historischen Probleme behandelt werden, dessen Lösung zugleich die wertvollsten Einblicke in eine Reihe von verwandten Erscheinungen gewährt'. Wie tiefsinnig räthselhaft spricht doch nicht der Jenaer Professor! Welches Gemälde wird er uns da entrollen? Man höre und staune: ‚Das in Utah Geleistete, als Culturbild gefaßt, kann in mehr als einer Beziehung als eine Nachahmung des Jesuitenstaates aufgefaßt werden. Aber während die Mission in Paraguay zerfiel, haben wir es in Utah mit einer Culturleistung von bleibendem Werte zu thun'. Die Missionäre in Paraguay strebten etwas weit Höheres an als Urbarmachung des Landes, sie gründeten einen christlich-patriarchalischen Staat und verwirklichten das christliche Ideal. Der von ihnen gegründete Staat zerfiel nicht infolge innerer Zwistigkeiten und Schäden, sondern infolge der Feindseligkeiten der portugiesischen Regierung, welche die Jesuiten aufgreifen und gefangen setzen ließ. Der Vergleich paßt wie die Faust aufs Auge.

‚Darin stimmen auch die entschiedensten Gegner überein', sagt Nippold S. 187, ‚daß die Mormonen fleißige, sparsame, mäßige, durchaus rechtschaffene Leute sind'. Referent hat die einschlägige Literatur sorgfältig eingesehen, aber das gerade Gegentheil gefunden. Wie kommt es, daß Nippold in den zwei ersten Auflagen

nur Schlimmes über die Mormonen berichten konnte, und sie jetzt durchaus rechtschaffene Leute nennt? Leugnet der Theologe Nippold, daß die Polygamie die Sittlichkeit untergräbt? oder denkt er sich dieses Laster als einen harmlosen Auswuchs? Solche Gedankenlosigkeit sollte ein Professor doch vermeiden. Nachdem Nippold noch viel Ungehöriges herbeigezogen, sucht er zu beweisen, daß die Mormonen den Papismus und Jesuitismus nachgeäfft und durch ihre Theorien der Ausübung einer unbegrenzten hierarchischen Gewalt Vorspanndienste geleistet hätten. Das alles hat man schon gewußt, ebenso daß der Mormonismus mehr und mehr eine politische Macht geworden. Anstatt so geheimnisvoll zu thun, hätte Nippold dies gleich sagen sollen.

‚Vertheidigung des Evangeliums gegen den Vaticanismus' würde sich allenfalls als Titel einer Streitschrift verstehen; für eine Kirchengeschichte ist solch ein Titel unpassend. Im Grunde ist der Titel noch das Unschuldigste in dem ganzen Abschnitte, denn Nippold hat sich in diesem Capitel selbst übertroffen. Wir geben nur einige der gröbsten Fehler. Nach dem Urtheil protestantischer Amerikaner ist die Zahl der Katholiken in dem öffentlichen Census viel zu niedrig. Die Tagesliteratur ist nicht von den Jesuiten geleitet, die Catholic World ist das Organ der Paulisten, nicht der Jesuiten. Oeffentliche Gelder werden weder für römische Anstalten verwendet, noch könnten sie, ohne Verletzung der Verfassung, verwendet werden, weil der Staat keine religiöse Partei bevorzugt. Nicht nur die Katholiken, auch Protestanten greifen die gottlose Schule an, in der kein Religionsunterricht ertheilt wird. Protestantische Theologen anerkennen die Opferwilligkeit der Katholiken. Was Nippold über den ungeheuren Reichthum der katholischen Kirche fabelt, verdient keine Widerlegung. Schon Bryce hat das Richtige. Mit Knortz zu behaupten, daß die Macht des Papstthums auf geheimen Vereinen beruhe, ist der Gipfel der Thorheit.

Folgender Satz ist wahrhaft läppisch und gemein: ‚Es wiederholt sich ja überhaupt die aus der alten Ordensgeschichte (der Jesuiten) bekannte Thatsache heute in noch höherem Grade, daß die aus dem einen Lande Ausgewiesenen so lange anderswo ihre Stätte aufschlagen, bis sie siebenfach verstärkt in das Haus, wo man inzwischen die Gefahr vergessen hatte, zurückkehren können. (S. 206). Der Verfasser verweist auf Matth. 12, 43—45, und

Luc. 11, 24—26. Dem Gesetze der Liebe gibt Nippold eine ganz eigene Bedeutung. Aus Liebe zu deiner Religion setze in deinen Gegnern die allerschlimmsten Laster voraus und betrachte sie als Kinder des Teufels, in deinen Freunden aber erblicke Engel des Lichtes, deren vermeintliche Fehler in Wahrheit die größten Tugenden sind.

‚Seit dem Jahre 1870 ist in Amerika so gut wie in England nicht nur die bisherige Mode der Romfahrten infolge der Belehrungen Döllingers über den Gegensatz von Papismus und Katholicismus ins Stocken gerathen, sondern seither steht gerade die bischöfliche Kirche in der Abwehr gegen die vaticanischen Tendenzen in vorderster Reihe'. Borchard ist jedenfalls ein zuverlässigerer Gewährsmann als Nippold, er sagt das Gegentheil.

Wir haben nur einige der vielen falschen Behauptungen beleuchtet und zurückgewiesen. Das Buch Nippolds ist seiner Anlage und Tendenz nach so grundverkehrt, so geschwätzig und so lückenhaft verworren, so überladen mit Episoden, daß es der Verbesserung unfähig ist. Die Kenntnis der einschlägigen Literatur ist äußerst mangelhaft. Referent hat sich die Mühe nicht verdrießen lassen, eine stattliche Reihe amerikanischer Zeitschriften einzusehen und andere Schriften zu prüfen, und hat sich überzeugt, daß Nippold die Geschichte der theologischen Literatur Amerikas noch weniger kennt, als die Geschichte der einzelnen Kirchen. Das wird jedoch die großen protestantischen Recensenten Deutschlands nicht verhindern, den vierten Band als ein epochemachendes Werk zu bezeichnen und die Ausstellungen der Kritiker todtzuschweigen.

Tolerari potest.

De juridico valore decreti tolerantiae commentarius.

Auctore **Nicolao Nilles** S. J.

Praemonitum.

1. Quoniam ‚propter humanae naturae varietatem et machinationes ejus inopinabiles‘[1]) saepe contingit, ut legislator ‚statuta a se vel praedecessoribus suis edita obesse percipiat potius quam prodesse‘[2]): ‚necessaria rerum dispensatione identidem constringitur, diligenti consideratione[3]) nunc antiquorum declaratione nunc vero novorum editione jurium providere[4]), ne priscae sanctiones ulterius valeant obesse‘[5]).

Providet autem actu positivo, ‚sonante in agere‘, quum ‚canones editos vel aliqua in eisdem contenta canonibus revocat, modificat vel suspendit‘[6]).

Providet et actu negativo, ‚sonante in pati‘[7]), quum vel quae contra legem facta rescit, boni communis causa tacite patienter fert, vel etiam proposito *tolerantiae decreto*, quod vocant, expresse declarat, perpensis rerum

---

[1]) Joan. XXII. in prooem. Clementin. [2]) Idem in Extrav. Quia in futurorum un. de torneament. (t. 9) et Quia nonnunquam 2 de verb. signif. (t. 14), utrobique in harenga. [3]) C. Necessaria 6 C. 1, q. 7 (s. Gelas.). [4]) Bonifac. VIII, in prooem. lib. 6. [5]) C. Ad conditorem 3 de verb. signif. Extravag. Joan. XXII et alibi passim. [6]) C. Quia in futurorum, et C. quia nonnunquam. [7]) Distinctio inter actus positivos, sonantes in agere, et actus negativos, sonantes in pati declarabitur inferius nn. 10—11, 17, 68.

adjunctis, sinere se legem aliquam impune non observari, ‚ne scilicet eam nimium urgendo majora bona tollantur, aut etiam pejora mala sequantur'[1]).

2. De ratione atque indole talis decreti dici vix potest, quanta contentione non ita pridem sit, in utroque orbe, ex praejudicatis opinionibus, in diversas partes disputatum[2]).

Argumentum adeo exercitum ac vexatum pro usibus auditorum nostrorum exercitationes academicas juris canonici frequentantium, brevi aliquo manuali commentariolo complexuri, aliam interpretationis viam ingredi nobis proposuimus. Constitutum enim est id omnino agere, ut nullo partium studio ducti, sed solius veritatis indagandae cupidi, genuinae tolerantiae notioni θετικῶς illustrandae verisque decreti tolerantiae rationibus definiendis exili hac nostra dissertatione utcunque serviremus.

3. Opusculum in tres partes ita digeremus, ut in prima quidem praecipuos scriptores eo in argumento tractando multum strenueque cum laude versatos sequendo *quid tolerantia proprie sit,* exquiramus; in altera vero *naturam et vim ipsius decreti tolerantiae* ex fontibus juris accuratius exequamur; in tertia tandem selectas quasdam *regulas* authenticas, *decreto tolerantiae rite interpretando in jure sacro definitas,* cum brevi explicatione ad oculos ponamus: genuinum valorem decreti tolerantiae inde, certo veluti auctore, sine errandi periculo collecturi.

---

[1]) Ita s. Thom. 2. 2. q. 10, a. 11. [2]) Ejus varietatis ac dissensionis testes, praeter alios, sunt: Rmus archiepiscopus Ireland in literis ad Emum. card. Ledóchowski mense majo datis atque in ephemeridibus politicis ‚Univers' et ‚Le moniteur de Rome' (11. Jun. 1892) vulgatis; R. D. Dr. Braun contra prof. Bouquillon in ‚New York Freeman's Journal' (25. Jun. 1892); ‚American Ecclesiastical Review' contra ‚Baltimore Sun', et ‚Catholic Times and Catholic Opinion' (Supplem. 2. Juni 1892); ‚N. Tiroler Stimmen' contra ‚Politische Correspondenz' (2. Juli 1892); ‚L'Osservatore romano' (31. Maji 1892); ‚Civiltà Cattolica' (eodem mense); ‚Columbia' (13. Octob. 1892); ‚The North-Western Chronicle' (15. Decemb. 1892). Caeteras ephemerides omittimus; nam quis finis?

I.

De natura tolerantiae.

4. Qui praesentem hanc materiam diligentius pertractant utriusque juris periti[1]), tolerantiam generatim acceptam summo consensu ita describunt, ut sit ,indulgens animi affectio indeque fluens declaratio mentis, qua ex justis rationibus patienter ea ferimus, quae nobis adversa seu molesta sunt nobisque non probantur': quae adversa scilicet dum prohibere aut declinare vel non possumus vel non debemus, propter graves causas, non resistendo, admittimus, quantumvis licet nostro judicio probari nequeant[2]).

Quae descriptio ut rite intelligatur, pauca haec sunt circa praecipua ejus incisa ex ordine animadvertenda.

5. *Indulgens animi affectio et inde fluens declaratio mentis*, quae hanc animi affectionem indicat, duo supponit: scientiam et voluntatem; scientiam quidem, quatenus ea, quae toleramus, bene agnoscimus, intelligimus atque nota habere declaramus et profitemur; voluntatem vero, dum animus ea, quae toleranda sunt intelligens voluntatem determinat, ut patienter ferat ea, quae vel non potest vel non debet avertere. Et hac ratione tolerantia differt a *dissimulatione*[3]); ea enim quae dissimu-

---

[1]) Ex Ictis, qui in declarandis rationibus tolerantiae, in genere sumptae, cum approbatione versantur, prae caeteris legi merentur J. H. Böhmer, *Decretal.* lib. 5, tit. 7, § 166; Greg. Zallwein, *Principia juris eccles.*, quaest. 2, c. 5, § 10; A. L. Schlözer, *Staats-Anzeigen*, t. 16, n. 43; Rotteck, *Duldung* in Staatslexicon t. 4, p. 532; Aemil. Ruckgaber, *Toleranz*, in Kirchenlexicon, t. 11, p. 72. [2]) Omnium loco unum suffecerit adduxisse, quem ultimo loco nominavimus, professorem Dr. Ruckgaber, qui tolerantiae notionem sic explicat: ,Unter *Toleranz* versteht man im Allgemeinen, wie die Canonisten sagen, diejenige Stimmung und Entschiedenheit des Gemüthes, vermöge der wir Etwas, das uns widerwärtig oder gar ein Uebel dünkt, und das wir doch nicht ändern können oder dürfen, geduldig ertragen, es nicht bekämpfen, ja sogar um eines öffentlichen Nutzens oder zur Vermeidung eines grössern Schadens bisweilen förmlich zuzulassen und anzuerkennen uns erstehen'. [3]) Cum dissimulatione communem ferme significa-

lamus, ignorare videmur et videri volumus[1]); ea vero quae toleramus, nos scire et patienter ferre videri volumus, et quandoque publice declaramus.

6. *Justis gravibusque causis* omnis tolerantia honestari debet.

Ejusmodi causae, in quibus tolerantia veluti fundatur, ad tria haec capita reducuntur; ideo enim quae nobis non probantur vel adversa videntur, patienter ferimus nec impedimus, quia vel de jure *non debemus*, vel *non possumus* impedire, vel ea impedire *non expedit*. Prima ratio est *impedimentum juris* sive *legis*, altera *impedimentum naturae*, tertia *impedimentum utilitatis*.

Ex *impedimento legis* civilis tolerantia variarum religionum jam fere ubique est ex jure positivo debita; *impedimentum naturae* cogit nos patienter ferre calamitates subito emergentes, maxime naturales, v. g. grandinem, imbres; *impedimentum utilitatis* tandem efficit, ut ‚communis boni causa, et hac tantum causa, possit vel etiam debeat lex hominum *ferre toleranter* malum‘[2]); nimirum ‚et in regimine humano illi, qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne aliqua pejora incurrantur‘[3]).

7. Quae ita princeps utilitatis publicae causa, tolerando sinit in societate fieri, ea in jure sacro censetur *comparativa permissione*, non resistendo, admittere; ‚et secundum hanc permissionem dicit canon, quod ea, quae permittimus, *non approbamus*, ut C. Hac ratione 9, C. 31, q. 1‘[4]):

---

tionem habet *conniventia;* in jure quippe connivere, h. e. *conniventibus oculis* aliquid permittere tantundem valet, ac dissimulare strictum jus.

[1]) De dissimulatione lectione dignum est C. Super eo 3. X de cognat. spirit. (IV, 11). [2]) Ita SS. D. N. Leo PP. XIII, Encycl. de libertate humana edit. d. 20 junii 1888. [3]) S. Thom. 2. 2. q. 10 art. 11. [4]) A comparativa permissione omnino alienam esse approbationem permittentis, hoc canone ostenditur exemplo Moysis, qui ‚permisit dari libellum repudii, ut vitaretur homicidium‘; quum enim ‚malas hominum voluntates ad plenum cohibere non potuisset‘, minus malum ‚nolens permisit, ut majus evitaretur‘. Ita gl. ad hunc et alios canones citatos.

quemadmodum expresse monet gl. ad C. Omnis autem lex 4. fin. dist. 3 cum similibus locis[1]).

Et sic, comparativa permissione usus, rector societatis non solum ,ex duobus malis minus fieri sinit'[2]), sed interdum etiam ,pro bono pacis aliqua tolerat, quae alias reprobarentur'[3]): quod idem Summi Pontifices saepe fecerunt, ut infestas vexationes ab ecclesia averterent.

Ex iis hic unum laudamus Benedictum PP. XIV, qui ad graves controversias inter Sedem apostolicam et aulam taurinensem diu agitatas tandem finiendas, solemni conventione cum rege Sabaudiae inita anno 1741, quae expresse concedere potuit, cum approbatione permisit[4]); quae vero non potuit, in propria instructione ad episcopos sabaudos circummissa anno 1742 solum *tolerari posse*[5]) declaravit[6]): ut nimirum, ,resecatis dissidiorum causis pacisque remotis impedimentis stabilem istius populi quietem et tranquillitatem procuraret[7]), opportunum ,moderamen adhibuit'[8]), ut praeter ea quae in conventione approbando concesserat, alia quoque per modum comparativae permissionis, citra approbationem, fieri tolerando sineret[9]).

8. *Adversa deinde tolerando ferimus patienter*[10]), h. e., sine renisu, non resistendo, nihil contra movendo; ut adeo *tolerantiae conceptus in negativo consistat*: quemad-

---

[1]) Rationes ,comparativae permissionis' multis expositas vide in gl. ad C. Omnis autem lex 4 fin. dist. 3, v. permittit; ad CC. Hi qui 3. C. 26, 9. q. 2; et C. Hac ratione 9, C. 31, q. 1. [2]) Cfr. Canones cit. jct. C. Duo mala 1 dist. 13. [3]) C. Nisi essent 21. X. de praebend. jcta. gl. [4]) Sistitur in collectione authentica: ,Traités publics de la royale maison de Savoie avec les puissances étrangères, publiés par ordre du roi' (Turin, 1836), t. 2, pp. 529—533. [5]) ,Altri capi sono stati individuati, ne' quali la Santa Sede Apostolica non puote che semplicemente tollerare'. Ita ,Projet d'accommodement entre S. M. le roi de Sardaigne et Sa Sainteté Benoit XIII, ibid. p. 420. [6]) Insructio haec, propria ipsius Pontificis manu exarata, habetur in eadem collectione ,Traités publics' citato tomo 2, pp. 538—567. [7]) Id se acturum, Benedictus PP. XIV antea jam promiserat regi. [8]) De prudenti ,moderamine in tolerantia adhibendo' cfr. C. Nisi essent 21. X. de praebend. (III, 5). [9]) Exemplum rei, quam per eam occasionem Summus Pontifex tolerabilem tantum declaravit, sistemus infra n. 35. [10]) In describenda tolerantiae natura prae caeteris syno-

modum scite animadvertit Emus. Card. Zigliara, *Pro paedeut.* l. 2, c. 16.

Quae quidem notio tum ex propria vocis significatione facile eruitur, tum ex juridica ejus acceptione plenius confirmatur.

9. Et nativam significationem quod attinet, verbum transitivum *tolero,* cui evidens est originis ac significationis vicinia cum *tollo,* vi vocis spectata nihil aliud est, quam *fieri sino patienterque fero* id, quod ingratum est et malum videtur[1]); et licet illud quandoque ex gravibus causis etiam expresse non repugnanter admittamus, *tolerantia* ipsa tamen, formaliter sumpta, semper *in negativo consistit* atque aliena ab omni approbatione dicenda est[2]).

10. Negativum hunc tolerantiae conceptum omnigenumque approbationis defectum ex natura vocis significatione manantem usus nominis juridicus quoque manifestum et promptum facit, quum unanimi utriusque juris peritorum sententia tolerantia de genere illorum actuum sit, qui *,sonant in pati et negativi sunt'*: et quibus omnibus id commune est, ut nihil positivi inferant.

Eo in argumento pertractando Icti actus in duas classes distinguunt: in actus *,sonantes in pati'*[3]), qui vocantur *negativi,* et in actus *,sonantes in agere'*, qui sunt *positivi.*

---

nymis dictio haec placet, quod Festus jam *,tolerare'* per *,patienter ferre'* explicasset, uti videre est in ejus fragmentis apud Paulum Diaconum (Migne Patr. lat. t. 95, p. 1688).

[1]) Doctus scriptor americanus, qui rationes decreti tolerantiae, consueta forma *,Tolerari potest'* editi, diligenter expendit in actis theologicis ,American Ecclesiasical Review' (June 2, 1892, Supplementary Issue, p. 7), recte animadvertit, verbum *tolero* ejusdem originis esse cum graeco *τλάω*, suffero, sustineo, patior, patienter fero. Altius imo ascendere potuisset, scilicet ad radicem sanscritam *tal* unde *tol* sive *tul,* a quo praeteritum *tuli* (et germ. *dulden,* Geduld). Sed ea de re videsis Fick, *Wörterbuch der indogermanischen Sprachen,* t. 2, p. edit. 3. [2]) *,Tolerare* non est *approbare* neque *simpliciter permittere'.* Ita Em. Card. Zigliara, *Summa philosophica,* juris naturae l. 2, art. 2 n. 6. [3]) Ita actum negativum describit Abbas seu Panormitanus in Com. ad C. Veniens 5 X. de filiis presbyterorum (I. 17); aliis dicitur actus ,qui est, vel qui consistit in pati aut in patiendo', ut ex mox afferendis patebit.

In exponendo priori genere, actum negativum ,sonantem in pati' docent referri ad id, quod agens citra rei permissae approbationem simpliciter sinit fieri, sive illud honestum sit ac bonum, sive lege aliqua positiva vetitum, sive etiam de jure naturali jam prohibitum. Ita v. g. auditio missae censetur esse actus negativus ,sonans in pati' respectu sacerdotis celebrantis ac fideles sacro suo assistere sinentis; similiter commoratio banniti in urbe, unde publico edicto erat proscriptus, actus negativus et sonans in pati appellatur ex parte principis, qui de facto bannitum usu patriae non prohibet; tandem, ut etiam exemplum rei ex se malae ac jure naturali prohibitae afferatur, ubi meretrices civitate non expelluntur, exercitium turpissimi sceleris actui negativo principis talia fieri patientis adscribitur.

11. Jamvero unanimis ac constans est classicorum magistrorum doctrina, ut praefati jam sumus, omnibus actibus negativis, sine ulla exceptione, id esse commune, ut nihil positivi inferant; indeque concludunt, per simplicem tolerantiam, quae ad duas posteriores species actuum negativorum spectare dignoscitur, nullum consensum sive approbationis rei sive dispensationis in lege induci posse. Ex nube testium omni exceptione majorum, paucos hos audiamus.

Nicolaus de Tudeschis, archiepiscopus Panormitanus, vulgo *Abbas* et *Panormitanus* dictus[1]), in commentariis ad C. Quum jam dudum 18 X. de praebendis (III, 5) ,Tolerantia superioris, inquit, non inducit dispensationem in his, quae sunt contra jus, (et circa hoc vide pulchram glossam[2]) in dist. 3, c. fin.); etiam Papa per patientiam ea tolerante, quae sunt contra jus, non causatur dispensatio vel permissio (nn. 5 et 10).

Menochius Jac., Papiensis († 1607), postquam principii instar praemisit, quod ,ille, qui patitur atque ita actum negativum ponit, non dicitur dispensare, *ex quo*

---

[1]) De celeberrimo hoc canonista († 1443) plura videri possunt in nostris *Disput. academ.*, I. 63. p. 63. [2]) Eam sistemus integram inferius n. 19.

actus negativus nil infert'[1]), postea in eximiis suis consiliis rem fusius prosecutus inter alia haec scribit: ,Actus principis, qui est in pati et qui dicitur negativus, h. e., qui nihil ponit, non inducit dispensationem, quia talis actus consensum non continet'[2]).

Card. Tuschi Dominic.,[3]) praecedentium, quos magno numero laudat, jurisperitorum doctrinam breviter complexus, tradit: ,Per actum principis consistentem in pati, et sic per actum negativum non inducitur dispensatio; secus, quando factum principis consistit in agere'[4]).

Patet ergo tolerantiam, in sensu juridico sumptam, in negativo consistere, h. e., in actu sonante in pati, qui nec consensum approbationis arguat nec jus dispensando relaxet (nn. 17 et 68).

Quodsi vero tolerantiae aliquando consensus tribui videatur, id non inde venit, quod ipsa tolerantia ex se jam vim et affectum consensus habeat, sed quod vestita sit adjunctis, ,quae consensum legislatoris manifeste concludant'[5]).

12. Tolerantia tandem versatur circa *adversa, odiosa* atque *ingrata*[6]), quae vulgo *mala* vocantur, sive ea vere talia sint sive apparenter tantum.

Qua in re tolerantia a *patientia* differre cognoscitur. Patientia quippe latius patet et saepe ea quoque respicit, quae non sine approbatione fieri sinimus. Si peregrino permittimus, ut sibi haustum aquae frigidae ex nostro puteo sumat, vel ut se ad ignem a nobis accensum calefaciat, vel ut quacunque alia re nostra utilitatis innoxiae utatur, tunc non exercemus tolerantiam, sed patientiam

---

[1]) De praesumptionibus, l. 1, q. 23, n. 6. [2]) Consil. 275, n. 51. [3]) Obiit a. 1620. Ejus vitae compendium vide apud Hurter, *Nomenclat. lit.* t. 1, p. 230, edit. 2. [4]) Practicarum conclusionum juris, tom. 8, p. 186—187, sub v. Tolerantia. [5]) Cfr. Menoch. *consil. cit.* n. 51. [6]) ,Wenn uns etwas *unangenehm* ist, was wir aber gleichwohl zulassen, obwohl wir nicht allein die Macht, sondern auch das Recht haben, uns seiner zu entledigen, so dulden oder tolerieren wir es'. Ita Ersch und Gruber, *Encyclopaedie*, s. v. Dulden, t. 28, p. 225.

tantum, quum haec omnia citra nostrum incommodum aut molestiam fiant. Contra, si vicinus noster suas aedes altius aedificando prospectum nostrum impediat, aut novum opus faciendo aquam pluviam in nostram aream dirigat, quin resistere possimus, tunc locus est tolerantiae proprie dictae, et non patientiae tantum; quae, ut dictum est, latius vagatur et ea quoque continet, quae nobis grata sunt. Hinc patientia in omni tolerantia adest, sed non vicissim in omni patientia etiam tolerantia habetur.

Ex communi usu loquendi tamen *patientiae* nomine uti solemus in adversis et malis a natura provenientibus, contra *tolerantiae* nomen adhibemus in perferendis malis moralibus, quae scilicet majoris mali evitandi gratia tolerare debemus.

13. Mala moralia generatim ea dicuntur, quae legibus adversantur; sunt autem duplicis generis, prout leges ipsae in duas classes distinguuntur, in leges juris naturalis scilicet et in leges positivas. Quae juri naturae conformia non sunt, legibus honestatis et decori repugnant; quae vero juri communi positivo adversantur, semper odiosa censentur esse ac mala, quia consequendo bono communi, h. e., fini societatis obstant.

Utraque mala tolerare saepe necessitas boni communis cogit, nimirum ad majora incommoda evitanda.

14. Et priorem speciem malorum quod attinet, correctio violenta saepe plus damni esset allatura, quam patiens tolerantia eorum, quae princeps citra approbationem fieri patitur[1]). Respublica enim corpori humano aegrotanti multisque laboranti malis in jure comparatur; ,sic etiam sunt in ecclesia homines mali, ut in corpore humano humores mali'[2]); et ,cogunt multas invenire medicinas multorum experimenta morborum, detrahendumque nonnunquam est aliquid severitati, ut majoribus

[1]) ,Wir *toleriren* eine Sache, die uns 1. *widerlich* oder gar schädlich ist, und deren zu entledigen wir nicht nur 2. die Macht, sondern auch 3. das Recht hätten, welches wir jedoch 4. aus freiem Willen nicht thun, *weil das Unangenehme dabei durch anderweite Vortheile aufgewogen wird*'. Ita Schlözer, *Staats-Anzeigen*, t. 16, p. 406, n. 43. [2]) C. Est unitas dist. 4. de cons.

malis sanandis sincera caritas subveniat'[1]; ,humilitatis profecto et lenitatis oblivio est, si quis se posse facere credat, quod nec Apostolis concessit Dominus, ut zizaniam a frumento putet se posse discernere'[2]).

Homines quippe haud raro tam acriter in malos mores consuetudine firmatos propendunt, ut vel nullo modo vel nonnisi difficillime ab eis possint deduci. Tunc salus reipublicae, quae summa lex est, omnino postulat, ut princeps ,media veluti strata inter rigorem et dispensationem, inter juris subtilitatem et relaxationem incedendo'[3]), pravam consuetudinem patienter toleret, quantumvis eam detestetur atque eradicare mallet.

15. Ejusmodi tolerantiae illustre exemplum in jure[4]) prostat, ex s. Gregorio M. desumptum, circa abusum *τῆς ἀποκρεωσίας* sive comessationum et ebrietatum, quae Dominica carnisprivii evenire solebant'[5]). ,De ipsa Dominica, inquit Pontifex, haesitamus[6]), quidnam dicamus, quum omnes laici et saeculares illa die plus solito caeteris diebus accuratius cibos carnium appetant; et nisi nova quadam aviditate usque ad medias noctes se ingurgitent, non aliter se hujus sacri temporis (Quadragesimae) observationem suscipere putant: quod utique non rationi, sed voluptati, imo cuidam mentis caecitati adscribendum est; unde nec a tali consuetudine averti possunt. Et ideo cum venia[7]) suo ingenio relinquendi sunt, *ne forte pejores existant*[8]), *si a tali consuetudine prohibeantur*. Ut enim ait Salomon (Prov. 30, 33): *qui multum emungit, elicit sanguinem*'.

---

[1]) C. Ut constitueretur 25 dist. 50. [2]) C. Quantus C. 23, q. 4. [3]) C. Ut constitueretur cit. jcta. gl. [4]) C. Denique sacerdotes 6 dist. 4. [5]) Rationem propriam abusus *τῆς ἀποκρεωσίας* explicatam videsis in nostro Kalendario utriusque ecclesiae, t. 2, p. 19. [6]) ,*Haesitamus* non quid juris sit, sed quid statuendum sit, ne scandalum oriatur'. Ita gl. ad h. l. [7]) ,Intelligas de venia poenae, non de venia culpae. Tolerat ergo Gregorius crimen tale propter periculum schismatis vel scandali. Unde non est dicendum, quod ignoscatur eis, licet non puniat eos'. Ita gl. ad h. l. [8]) ,Haec est comparativa permissio' (tolerantia). Ita gl. ad h. l.

16. De altera malorum specie idem ferme judicium esse debet. Si jam ,dispensationem, utpote exorbitantem a jure, oportet velut *odiosam* restringi'[1]), multo majus odium continent, quae sine legitima dispensatione contra legem facta superior ex justis rationibus per tolerantiam admittere cogitur. Id autem non raro contingere, supremi legislatores nobis ex ipsa rerum natura ostendunt. ,Quoniam nulla juris sanctio, verba sunt Joannis PP. XXII, quantumcunque perpenso digesta consilio, ad humanae naturae varietatem et machinationes ejus inopinabiles sufficit, et vix aliquid adeo certum clarumque statuitur, quin ex causis emergentibus (quibus jura jam posita mederi non possint) in dubium revocetur'[2]): idcirco in praxi nonnunquam a juris rigore tantisper recedi tolerando permittitur, quin jus ipsum eodem in casu per dispensationem relaxetur.

Quae eadem juris principia etiam SS. D. N. Leo PP. XIII. (quem D. O. M. diu salvum conservet atque incolumem!) eximio suo orationis nitore planissime explicat celebrique causae de scholis parochialibus in statibus foederatis Americae borealis judicandae scite accommodat. ,Decreta, inquit[3]), quae praemonente hac Apostolica Sede, in synodis baltimorensibus super scholis parochialibus conscita sunt, constanter servari volumus. Quoniam vero hoc cunctis inest legibus generalibus, ut, si quid singulare eveniat nec opinatum, factum *tolerari* queat, suadente aequitate, quod nonnihil a verbo legis recedat: facile comperiemus, casum hunc incidisse; proinde moderatione ac prudentia duce potius quam legis rigore rem, de qua agebatur, judicandam esse rati sumus', edito scilicet tolerantiae decreto d. 21. aprilis 1892.

Inde vero intelligitur, quomodo saepe ,*multa* per patientiam *tolerentur*, quae si deducta fuerint in judicium, exigente justitia non debeant tolerari'[4]): quae proinde, ,utpote exorbitantia a jure', adeo non sint approbata ,ne-

---

[1]) C. Is qui fin. de filiis presbyterorum in VI (I. 11). [2]) In prooemio Clementin. [3]) Epist. ad praesules provinciae neo-eboracensis d. d. 23. Maji 1892. [4]) C. Quum jam dudum 18. X. de praebend. (III. 5).

que trahenda ad consequentiam'[1]), ut ea immo ‚oporteat velut *odiosa* restringi'[2]), quum ex perspectis singularibus adjunctis ‚exceptionalium casuum' probentur tantum ‚propter necessitatem concessa'[3]). Verum ea de re fusius agetur infra nn. 50—56.

II.

De rationibus decreti tolerantiae.

17. Hic non agitur de tolerantia, quam personae privatae aliis, cum quibus aliqua ratione junctae vivunt, aequo animo adhibent; sed quaestio speciatim existit de ea tolerantia, qua auctoritas publica patienter fert, quae tum a propriis subditis tum ab alienis, sibi tamen morali aliquo vinculo cohaerentibus, identidem contra leges fieri videt, quum ea tamen summo atque absoluto jure prohibere posset[4]).

Tolerantia sic accepta varie distinguitur pro vario, quod assumitur, divisionis fundamento[5]).

Ad hunc locum prae caeteris ea distinctio pertinet, qua, ratione habita formae concessionis, alia dicitur tolerantia ‚tacita', alia vero ‚expressa'.

Tolerantia tacita fere cum silentio oeconomico convenit, quod legislator interdum ad majora mala vitanda servat.

Tolerantia expressa subdistinguitur in ‚edictalem', quae edicto, et in ‚decretalem', quae ‚decreto' permittitur.

Sumitur autem ‚edictum', aliis significationibus omissis, pro constitutione generali principis, quae omnes populos et provincias tenet: atque ea non in privati cujusquam

---

[1]) Ita regula juris 28 in 6. [2]) C. Is qui cit. [3]) Cfr. reg. jur. 78 in 6. [4]) Ad rem bene animadvertit Rotteck l. c.: ‚Wir haben hier nicht zu reden von der Duldung, die zwischen Privaten — gegenseitig oder einseitig vorkommt oder vorkommen kann; sondern nur von derjenigen, welche von Seite einer öffentlichen — d. h. Staats- oder Kirchen- – Gewalt in Bezug auf die derselben Untergebenen oder wie sonst immer mit ihr in Berührung Stehenden ausgeübt oder verweigert wird'. [5]) Cfr. Rotteck, l. c., s. v. Duldung.

negotio neque ad certam aliquam controversiam, de qua consultus est, finiendam respondet; sed edicto generaliter proposito quasi novam aliquam legem sancit, quae ad omnes pertinet. Exemplo in praesenti materia sit famosum ,edictum', quo Josephus II., imperator, haereticis et schismaticis ditionis austriacae tolerantiam, multipliciter tamen restrictam concessit d. 13. Octob. 1781[1]). Ex scriptoribus non desunt, qui tolerantiam Judaeorum ad edictalem referant, quod iisdem generali veluti lege data sit juxta ea, quae dicentur inferius n. 31.

,Decretum' ad particularem aliquam causam spectat ac generatim dicitur, quod re deliberata et cognita statuitur. Ejusmodi decreto jam ordinarie tolerantia conceditur, quam idcirco ,decretalem' vocamus.

Ex tolerantiae decreto facillime apparet ,actus negativus sonans in pati' (heic nn. 10—11); actus ,negativus, h. e., negatio actionis legis sive confirmantis sive improbantis: quia res decreto tolerata neque confirmatur neque improbatur; actus ,sonans in pati' vero: quia legislator decretali statuto publice profitetur ac veluti sonanti ore omnibus, quorum interest, palam significat, pati se, ut res tolerata intra fines decreti impune fiat, adjecta etiam prohibitione, ne quis alius impedire licite possit (n. 68). Et ita tolerantia decretalis licet in actu negativo consistat, duplici commodo tamen gaudet, legitima impunitate apud homines, et positivo jure, ne quis indiscretum impedimentum ponat (nn. 61—63).

18. Plura ejusmodi tolerantiae exempla in jure sacro occurrunt. Ex iis pauca tantum proponimus, ut lector ipse suis oculis videat, in singulis casibus revera omnia illa adesse, quae in praecedentibus ad essentiam omnis tolerantiae constituendam requiri diximus, nimirum scientiam ac voluntatem, justas gravesque causas, permissionem comparativam, citra approbationem rei toleratae et sine dispensatione legis, tandem res adversas, quae manifestam mali sive odii speciem prae se ferant.

---

[1]) Refertur in ,Kaiserl. Königl. Verordnungen in materiis publico-ecclesiasticis' (editionis augustanae, an. 1783, fasc. I, 1770—1882 pp. 60—62).

Exempla ex decreto Gratiani desumpta.

19. Initium ducimus a notissima illa et ,pulchra' glossa ad c. Omnis 4. fin. dist. 3, v. *permittit*[1]), quae talis est: ,*Tribus modis* dicitur aliquid permitti. *Uno* modo, quod nullo jure prohibetur: ut secundas nuptias contrahere. *Secundo* modo, quod contra constitutiones humanas indulgetur, ut contrahere in gradu prohibito, et est haec *vera permissio*, et dicitur *absoluta permissio*[2]). *Tertio* modo dicitur illicitum permitti, ut magis illicitum vitetur, ut (immoderatae) comessationes die dominica[3]), et permittitur adulterium, ne fiat homicidium, ut C. Si quod verius C. 33, q. 2[4]). Et haec dicitur *comparativa permissio;* sed potius appellatur *tolerantia*, quam permissio; et secundum hanc permissionem dicit canon, quod ea, quae permittimus, non approbamus[5]); et secundum eandem permissionem dicit decretalis[6]), quod ,multa toleramus, quae si in judicium deduceremus, cassarentur'. De hoc (de comparativa permissione sive de tolerantia) etiam loquitur C. Hi qui 3. C. 26. q. 2.

20. En ipsum illum, qui hic citatur, canonem authentica sua interpretatione illustratum: ,Hi qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut id potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant; tamen ista mihi displicet consuetudo ad negotia saecularia et ad vitae hujus vanitatem divina oracula velle convertere'. Textum autem sic explicat glossa: ,Quidam per quosdam versiculos psalterii vel evangelii divinabant futura. Quare quaesivit Januarius ab Augustino, utrum hoc sit faciendum? Et respondet, quod non; minus tamen malum est hoc facere, quam consulere daemonia, et sic *potius* per-

---

[1]) Textus est: ,Omnis autem lex aut *permittit* aliquid, .. aut vetat .. aut punit . . aut praecipit'. [2]) Alias vocatur permissio concessiva et permissio dispensationis. [3]) C. Denique cit. heic n. 15. [4]) ,Non est consilium vel praeceptum, quod hic dicitur, sed est *comparativa permissio*, quae non excusat a peccato. *Sic* ergo permittitur minus malum, ut evitetur majus'. Ita gl. ad h. can. [5]) C. Hac ratione cit. [6]) C. Jam dudum cit. infra n. 28.

mittitur, ut evitetur majus malum. Et haec est *comparativa permissio*, de qua notatur supra C. Omnis 4. fin. dist. 3': quae potius appellatur *tolerantia*, quam permissio.

21. Simili ferme ratione aliis in locis primae hujus partis Corporis juris canonici passim edicitur, majoris boni causa comparativa permissione minora mala identidem esse admittenda atque inde tolerantiam in perferendis malis cum patientia exercendam, ut ecce, quum agitur de communi ecclesiae bono stabiliendo[1]), vel de pace reipublicae conservanda[2]), vel de schismate ab ecclesia avertendo[3]), vel de salute errantium procuranda; saepe enim ,malitia hominum, etiam nota, pro temporis ratione toleranda judicatur'[4]), ne, ,qui nunc corrigi non possunt'[5]), propter ,intolerantiam'[6]) ,pejores fiant'[7]).

Sed evidentiora haec sunt, quam ut aliis canonibus ejusdem partis codicis nostri opus sit.

22. Ex iis autem duo haec corollaria sponte sua fluunt:

Corollar. 1. Etiam in tolerantia juridice accepta habetur comparativa illa permissio, qua, boni communis causa, minus illicitum sive minus malum patienter admittitur ad praecavendum magis illicitum seu pejus malum.

Ea in re sacri canones mire consentiunt cum doctrina s. Thomae, qui ejusdem hujus juridicae tolerantiae rationes breviter sic describit: ,In regimine humano illi, qui praesunt, recte aliqua mala tolerant, ne aliqua bona impediantur, vel etiam ne pejora incurrantur'[8]). Est ergo comparatio directa inter duo mala, inter minus, quod fieri permittitur, et inter majus, quod per tolerantiam minoris avertitur.

Collorar. 2. Genuinam notionem decreti tolerantiae pervertunt, qui comparativam illam, quae in tolerantia

---

[1]) **,Quaedam delicta utcunque toleranda sunt'.** Ita C. **Exigunt** 18. C. 1. q. 7. [2]) C. **Tolerandi** 1 C. 23. q. 4. [3]) C. **Quid** ergo 3. C. 23. q. 4. [4]) C. **Pudenda** 33. C. 24. q. 1. [5]) C. **Quicunque** 1. C. 23. q. 8. [6]) Cfr. C. **Haec autem** 15 q. 4. [7]) C. **Denique cit. heic** n. 15. Totus canon huc pertinet. [8]) 2. 2. q. 10. a. 11.

inest, permissionem ita explicant, ac si directa comparatio inter duo bona stabiliretur, inter minus, quod tolerando probetur, et inter illud, quod in eodem ordine est absolutissimum (Ideale), quod nonnisi per accuratam legis communis observationem obtineatur[1]).

Si qua ratio boni in objecto tolerato inest (inest autem plerumque), ab ea legislator in edendo tolerantiae decreto prorsus abstrahit; ea enim, quae jam sunt bona ac juri conformia, non aegre et moleste tanquam res adversas, ingratas atque odiosas patienter fert (quae teste etiam jure sacro, vera et propria est tolerantiae indóles), sed vero sponte sua libenterque cum approbatione admittit. Ergo prior ille comparativae permissionis terminus, quam decretum tolerantiae proxime respicit ac fieri sinit, formaliter est id, quod a jure deflectit indeque illicitum ac malum dicitur. Alter terminus autem est majus aliquod malum, saepe in jactura majoris boni positum, quod spectatis adjunctis sequeretur, si minus malum non toleraretur.

23. Atque haec veritas, quae ex antiquo jure manifesta est, insigni etiam exemplo nostrae aetatis illustrari potest. Quum de persecutione ecclesiae catholicae in Germania (vulgo Kulturkampf) finienda aut saltem mitiganda ageretur anno 1887, complexio legum in comitiis berolinensibus sancitarum Summo Pontifici proponebatur judicanda. In iis inter plura statuta sacris canonibus contraria et ecclesiae commodis damnosa etiam multa reperiebantur, quae quum a jure communi non amplius recederent, paci ecclesiasticae cum variis commodis pariendae idonea esse videbantur[2]): quorum bonorum jacturam rejectio legum certe attulisset. Quid ergo Pontifex, in conspectu istorum duorum malorum positus? In salutem fidelium nunquam non intentus atque omnes

---

[1]) Eo in errore versatur ephemeris ‚L'osservatore romano‘, quae rationem decreti tolerantiae in eo ponit, ‚perchè non raggiunge quel grado di perfezione, al quale la Chiesa giustamente aspira‘. (d. 31. Maji 1892). Praeiverat falsus interpres in ‚Baltimore Sun‘ (d. 11. Maji 1892) infra laudandus n. 65. [2]) Vide Allocut. d. 23. Maji 1887, in Civiltà Cattol. 1887, t. 2, pp. 612—616.

ejus obtinendae vias inire paratus, ratione ac prudentia duce, Leo PP. XIII. judicavit, locum esse tolerantiae, praesertim quia jam ,minus molesta' apparere posse videbatur, quum ,immitibus illis persecutionis legibus aut abrogari aut certe derogari intelligeretur'[1]): ubi vides, terminum comparativae permissionis, h. e., id quod tolerari posse edicitur, seu receptionem propositarum legum, a sacris canonibus recedentium, in recto non exhiberi sub ratione alicujus boni, quod legislator ultro ac libenti animo cum approbatione admittat, sed vero sub ratione alicujus rei adversae atque odiosae, quae minoris mali instar ,non sine molestia tolerari' debeat, ne scilicet gravissima jactura summi boni fiat: qua eadem ratione terminos comparativae permissionis decreti tolerantiae in antiquis canonibus descriptos legimus.

De licentia, quae permissioni respondet.

24. Permissioni ,licentia' respondet; in praesenti enim argumento licentia ipsa est facultas id agendi, quod fieri permittitur; et verbum ,licet' tantundem valet ac ,fas est' quippiam facere, nullo impediente. Inde vero ,licitum' sumitur pro omni eo, quod per quascunque leges voluntatemve hominum fieri potest.

Quemadmodum autem triplex est permissionis species, ita et tripartita licentia, triplici permissioni respondens, in jure distinguitur[2]); prior licentia ,approbationis', altera licentia ,dispensationis', tertia licentia ,comparativae permissionis'.

25. Licentia ,approbationis' id nobis licet, quod ipso jure declaratur permissum, ut ecce: licentia nubendi ,ab Apostolo concessa'[3]).

---

[1]) Cfr. Lit. apost. ad archiepiscop. Colonien. d. d. 7. April 1887, in ,Archiv für kath. KR.' t. 58, pp. 158—161. [2]) Ratione habita necessitatis licentiae petendae, aliam licentiae divisionem ex jure stabiliunt Icti: quemadmodum pluribus ostensum a nobis est in disputatione ,de libertate clericorum religionem ingrediendi' n. 34 (Disputat. acad. II, pp. 81—85). [3]) C. De iis 5. dist. 28.

Licentia ‚dispensationis' est venia, qua nobis per providam et gratiosam legis relaxationem id indulgetur, quod limites juris excedit, ut matrimonium in gradu prohibito[1]): quo in exemplo habes licentiam ejus etiam, quod sine permissione nullitatis vitio laborasset. Aliis in casibus licentiam legimus factam ejus rei quae, seclusa concessione, illicita quidem fieret, semel autem facta ‚viribus subsisteret': cujusmodi est licentia, certis sub conditionibus, simoniaco data, ut sacerdotio fungi pergat[2]).

Licentia ‚comparativae permissionis' tandem, boni communis causa, tolerando seu non impediendo tribuit libertatem physicam, ea impune faciendi, quae, in se spectata, legibus, aliquando imo et honestati, non conveniunt: quo sensu ‚non omne, quod licet, honestum' esse dicitur in jure[3]): quum ea quoque, quae virtuti et honestati opponuntur, majoris mali vitandi causa, legislator identidem impune fieri permittat[4]). Et haec per voluntatem legislatoris ‚licere' censentur, verbo scilicet pressiori hoc sensu pro licentia comparativae permissionis rite accepto.

26. Quae tertia licentiae species ad tolerantiam pertinet, quum nimirum legislator propter gravissima rerum locorumque adjuncta, boni communis causa, factum aliquod minus honestum expresse contra legem permittere cogitur, licet forte illi, qui auctores sunt facti, paratos se declarent a juris violatione discedere, si id fieri jubeat. Si enim factum in ejusmodi adjunctis evenerit, ut ejus rescissio majorum fieret causa malorum in republica, legislator id, prudentia duce, nulla habita ratione desiderii aut voluntatis auctoris facti, jam tolerare debet, quantumvis licet illud judicio suo non probet[5]).

---

[1]) C. Quaedam lex 20. C. 35 q. 2 et 3. [2]) C. Praesentium 3. ult. C. 1. q. 5. [3]) L. Non omne 144 *П.* de diversis regulis juris (lib. 50, tit. 17). [4]) Hinc gl. ad leg. 144 cit. ‚Licitum, inquit, non continuo honestum. Licitum porro dicitur, quod per leges permissum, quod impunitum est legibus'. [5]) Est sane quod mireris, in ephemeride ‚L'osservatore romano' non obscure insinuatam fuisse doctrinam (d. 31. Maji 1892), ex eo, quod legislator factum non rescindendo patienter toleret, quum tamen auctor facti etiam improba-

Atque tertia haec licentia violatoribus juris per tolerantiam facta, ad illos actus pertinet, qui suo certo ac proprio vocabulo appellantur ,actus negativi sonantes in pati'. Ejusmodi actu negativo igitur quum legislator impune fieri sinit, quae legibus vetita sunt, ea jam per voluntatem suam impunita indeque secundum licentiam comparativae permissionis licita declarat[1]). Exempla hic non proferimus, quia omnes tolerantiae casus hucusque jam adducti atque porro adducendi eandem licentiae speciem illustrant.

Exempla ex decretalibus selecta.

27. In collectionibus decretalium plura quidem reperiuntur, quae praesenti argumento illustrando accommodari possunt. Prae omnibus vero propius huc pertinent binae literae decretales Innocentii PP. III.. quae in compilatione Gregorii PP. IX. exhibentur lib. 3, tit. 5 ,de praebendis et dignitatibus'. Eas solas in rem nostram convertisse, satis habemus.

---

tione contentus fuisset, deduci debere, tale factum, in se spectatum nullatenus dici posse vituperabile ac damnosum: tanquam si identidem non eveniret, ut legislator per ipsa rerum adjuncta cogatur, factum utut inhonestum, semel tamen positum, ex prudentiae regulis tolerare, ,ne scilicet, eo sublato, majora bona tollantur, vel etiam pejora mala sequantur' (s. Thom. 2. 2. q. 10. a. 10).

[1]) Quod clarissimus D. prof. Bouquillon persuadere nititur in New York Freeman's Journal, d. 4.Junii 1892, formulam: ,tolerari potest' qua decretum tolerantiae communiter conceptum est, ejusdem esse significationis ac verbum ,licet', id verum esse patet, si verbum ,licet' pro ultima hac comparativae permissionis licentia sumatur, qua ea quoque ,licere' dicuntur, quae virtuti et honestati non usquequaque conveniunt. Si autem synonymia terminorum (,tolerari potest' et ,licet') generatim assereretur atque etiam ad duas priores licentiae species extenderetur, ac si id, quod ,tolerari posse' dicitur, eo ipso censeatur licitum sive licentia approbationis sive licentia dispensationis, tunc enimvero esset omnino improbanda ac rejicienda, quum tolerantia proprie dicta ambas istas licentiae species excludat: seposita etiam animadversione, a saeculo non esse auditum, in sacris romanis congregationibus licentiam sive approbationis sive dispensationis unquam fuisse per simplex decretum tolerantiae factam.

C. Jam dudum 18. X. de prabend.

28. Textus est classicus, quod, notante Panormitano, in hac materia, quotidie allegetur proindeque fideliter ‚sit mente tenendus‘[1]). Eo igitur capite Innocentius PP. III circa vetitam beneficiorum multitudinem ad extremum haec scribit: ‚Multa *per patientiam tolerantur*, quae si deducta fuerint in judicium, exigente justitia non debeant tolerari‘.

Quae eum in textum juris periti pluribus sunt commentati[2]), ea brevi in conspectu ponit Prosp. Fagnanus, *Commentar.* in ipsum hoc caput, nn. 11—12. Ex iis pauca pro instituti nostri ratione accipe.

‚Ultimo nota ex fine literae, ex simplici tolerantia Papae non induci tacitam dispensationem in his, quae sunt contra jus; quia multa per patientiam tolerantur, quae, si deducta fuerint in judicium, exigente justitia tolerari non debent: ut hic in textu, qui quotidie ad hoc consuevit allegari et firmant gloss. . Quoad ipsum pluralem (plura beneficia possidentem) patientia Papae non operatur, ut per hoc juste teneat; ad hoc enim non sufficit sola patientia, sed exigitur dispensatio expressa; *et in hoc casu loquitur hic textus.* Sed quantum ad subditos, ut ipsi juste ab eodem plurali sacramenta recipiant ex tolerantia Papae, bene inducitur tacita dispensatio, seu permissio (concessiva), quia putant eum juste tenere, et sic in eis non deficit fides‘.

C. Nisi essent 21. eod. tit.

29. Succedit C. Nisi essent 21 ejusdem tit., quo agitur de compositione (vulgo accomodamento) a ‚viris providis et honestis facta‘, et ab omnibus, quorum intererat, acceptata, cujus tamen, quia aliqua ex parte a jure communi deflectere videbatur, approbatio apostolica fuerat petita. Innocentius PP. III. confirmationem quidem non

---

[1]) Commentar. ad h. l. n. 5, ubi lectorem etiam remittit ad ‚pulchram glossam‘ c. 4. fin. dist. 3, quam supra dedimus n. 19. [2]) Interpretes hujus incisi videsis magno numero congestos a Barbosa, *Collectan.* doct. ad h. l. et a Gonzalez, Comment. ad h. l.

dedit, sed prudenti moderatione usus ‚compositionem toleravit, ob causas in textu expressas, videlicet, quia facta fuit pro bono pacis et utilitatis, et quia placuit omnibus. Et si Papa compositionem non tolerasset, auctoritas judicis non fuisset sufficiens, quia de jure hoc facere non poterat. Unde dicit Papa: nos eam hoc adhibito moderamine toleramus, et ad tempus, ut sequitur‘[1]). Et licet responsum papale faciem quasi dispensationis prae se ferat, ‚non tamen inducit novum jus, quia Papa non dicit *confirmamus*, sed *toleramus* . . Quare ergo dixit toleramus? Credo, ut ex toto non videretur laudare hoc factum; ne assumeretur in exemplum, dicit, se tolerare; multa enim sunt toleranda, non laudanda, propter malum, quod posset subesse‘[2]).

C. Ad conditorem 3. de v. s. Extrav. Joann. XXII.

30. Ex decretalibus extravagantibus satis fuerit indicasse C. Ad conditorem 3. de verbor. sign. jcta. gl. (Extrav. Joann. XXII, tit. 4), ubi ad eandem mentem antiquorum canonum ecclesiae patientia dicitur ‚frequenter tolerare multa, quae in judicium deducta minime toleraret‘, indicatis etiam duobus capitibus ex jure romano, quibus vera tolerantiae notio illustretur.

31. Coronidis instar solemne exemplum genuinae tolerantiae accipiatur ex *admissione Judaeorum*, qui, licet in republica saeculari jam usum jurium communium, ut alii cives omnes, habeant, ex jure canonico tamen solummodo *tolerantur*[3]). Tantum vero abest, ut ex tolerantia synagogarum approbatio judaicae superstitionis inferri possit, ut imo expresse dicatur, ‚quod tolerantia haec Judaeis non dat licentiam peccandi‘ ritus suos exercendo, sed solam liberationem a poena, ad similitudinem canonis Denique fin. dist.[4])

Ejus autem tolerantiae ecclesiae hae visae sunt probabiles rationes: 1. quod iidem tenacissime inhaerentes

---

[1]) Ita gl. ad h. l., v. Ex jussione. [2]) Ita Panormitan. ad h. c., n. 9. [3]) Cfr. C. Consuluit 7. de Judaeis (V, 5). [4]). C. Qui sincera 3, dist. 45 jcta. gl.

scripturis veteris testamenti, quas a patribus acceperunt, ‚tanquam capsarii nostri nobis serviant, et studentibus nobis codices portent; quia ex eorum codicibus et ipsos convincimus[1]) et infideles'; etenim quando agimus cum paganis, et ostendimus hoc evenire modo in ecclesia Christi, quod antea praedictum est, ne putent nos finxisse illas praedictiones, proferimus codices Judaeorum; ‚de chartis inimici convincitur adversarius'[2]); 2. quod ipsa calamitate, et caecitate sua, quae apertissime praedicta est in libris sacris, quos tenent, perpetuum et irrefragabile testimonium Christo et ecclesiae perhibeant; 3. quod aliquando convertendi sint ad fidem christianam, ut ex Judaeis et gentibus fiat unum ovile, et unus pastor.

Est ergo permissio ‚culturae ritus'[3]) mosaici ejusque legalium ‚observantiarum'[4]) vera ac genuina tolerantia, quam ecclesia ex justis probatisque rationibus Judaeis citra omnem approbationem debitis cum cautionibus patienter adhibere consuevit.

Exempla ex recentioribus actis Sanctae Sedis deprompta.

32. Temporum indoles effecit, ut posterior aetas multo feracior esset decretorum tolerantiae, quam longa illa periodus, in qua antiquiores leges ecclesiasticae in unum corpus juris sacri coaluerunt. Si enim in ipso jure clauso ‚hoc jam frequenter contigit, ut ex variatione personarum, causarum, temporum et locorum statuta variarentur humana, praesertim quum urgens necessitas vel evidens utilitas id exposcebat'[5]), multo facilius nunc in mutatis rerum omnium adjunctis evenire debuit,

---

[1]) ‚Agendum est, ut ratione et mansuetudine provocati (Judaei) sequi nos velint, non fugere: ut eos, *ex eorum codicibus ostendentes quae dicimus*, ad sinum matris ecclesiae Deo possimus auxiliante convertere'. Ita C. Qui sincera cit. (s. Gregor. M.). [2]) Ita s. August. *Enarrat. in psalm. 40*, n. 14; apud Migne Patr. lat. t. 36, p. 463. [3]) C. Qui sincera cit.. [4]) C. Consuluit cit. [5]) C. Ad conditorem 3. de verb. signif. Extrav. Joann. XXII (tit. 14) jcta gl. v. potius quam prodesse, et C. Non debet 8. X. de consang. et affin. (IV, 14).

ut, ‚quod attenta consideratio ex conjectura probabili profuturum antea crediderat, subsequens experientia nocivum ostenderet'[1]), utque ita ‚suadente subjectorum utilitate'[2]) ‚pro consideratione aetatum, temporum et gravium necessitatum'[3]) ‚severitati esset aliquid detrahendum'[4]). Ne vero in austeritate priscorum canonum ‚secundum temporum varietatem' mitiganda jura ipsa dispensatione relaxarent, ad id consilii devenerunt Romani Pontifices, ut ‚media strata inter rigorem et dispensationem incedendo'[5]) identidem plura *tolerando* fieri permitterent, quae approbare noluerunt.

En tibi pauca quaedam ejus generis exempla.

De modo providendi sustentationi nonnullorum missionariorum.

33. ‚Quaeritur: utrum missionariis, in regno Sinarum, ex dispensatione pontificia sine titulo sustentationis ad sacros ordines promotis, liceat *ad sui sustentationem* mercaturam exercere, pecunias suas mercatoribus dare et cum ipsis societatem inire, maxime, quum non habeant in illis partibus aliam rationem se sustentandi'.

‚Licet Sedes Apostolica alias negotiationem clericis, etiam missionariis, adeo vetitam declararet, ut eam neque per se ipsos neque per alios ulla ratione possent exercere, in praesenti casu tamen per organum S. Congregationis de Propaganda Fide opportuna cautione adhibita rescripsit: *‚toleratur* ad sustentationem propriam tantum, modo tamen contractus sit ex sua natura licitus, et tantum solummodo impendant, quantum honestum patrimonium constituit'[6]).

Quo ex rescripto etiam colliges, in interpretatione decreti tolerantiae nominatim praeter alias regulas re-

---

[1]) C. Quia in futurorum un. de torneamentis (t. 9), et C. Quia nonnunquam 2. de verb. signif. (t. 14) Extrav. Joann. XXII utrobique in harenga. [2]) C. Alma mater 24 de sent. excom. in 6. [3]) C. Sententiam C. 35, q. 9. [4]) C. Super eo 51. X. de sent. excom. [5]) C. Ut constitueretur dist. 50. jcta. gl. [6]) Decret. edit. d. 23 novemb. 1665 (Act. S. Sed. ann. 1892, vol. 24, append. 3, p. 634).

strictivas adhibendam esse normam canone Quod pro remedio C. 1. q. 7, propositam: ‚Quod necessitas pro remedio reperit, cessante utique necessitate debet cessare pariter, quod urgebat: quia aliud est ordo legitimus, aliud quod usurpatio ad praesens fieri tempus impellit'.

Jubilationes sine indulto apostolico obtentae.

Jubilationes, quae canonicis et beneficiatis post servitium quadraginta annorum vacationem ita concedunt, ut ‚nihilominus fructus omnes et distributiones quotidianas sui canonicatus percipere valeant, perinde ac si choro et divinis officiis personaliter interessent', sine expresso indulto pontificio obtineri nequeunt, quia sunt contra jus commune. Quum tamen Sedi Apostolicae proponeretur quaestio, quidnam censendum esset de statutis illarum ecclesiarum, in quibus jubilationes sine praevio recursu ad Summum Pontificem contra canones[1]) conceduntur, S. Congregatio Cardinalium concilii tridentini interpretum, annuente etiam Gregorio PP. XIII, declaravit, ista statuta gravibus de causis nullo positivo actu esse sive approbanda sive improbanda, sed *toleranda* tantum.

Jubilationes autem rebus a jure exorbitantibus accenseri, et in iisdem declarandis non secus atque in caeteris omnibus negotiis odiosis utendum esse restrictivis interpretationis regulis, acta praedictae S. Congregationis perspicuum faciunt[2]).

Decretum tolerantiae ad controversias inter Sedem Apostolicam et regem Sardiniae componendas.

35. Sed nullibi clarius patet ratio atque indoles decreti tolerantiae quam in actis Sedis Apostolicae, quibus antiquae controversiae, inter Sanctam Sedem et aulam taurinensem

[1]) Ex jure communi infirmitas canonicorum et beneficiatorum aut gravis eorundem aetas remedium habet coadjutoriae aut indulti vacandi a choro durante infirmitate, quemadmodum pluribus prosequitur de Luca, *Discursu* 15, nn. 6 sqq. [2]) Plura ex decretis ad jubilationem spectantibus videsis apud Schulte-Richter, in edit. conc. trid. ad sess. 24, c. 13, nn. 92—115.

diu agitatae fuerunt amice compositae. In iis autem, discrimine facto inter res, quas Papa actu positivo posset, inita conventione, approbare, et res, quas nullo actu positivo concedere, sed solum per actum negativum, sonantem in pati, *tolerare* valeret[1]): res tolerabiles, pacis causa, debitis sub cautionibus se patienter toleraturum profitetur Pontifex, ut ecce, circa placetum regium, benigne pollicetur, sinere se fieri ,simplicem inspectionem, nullo literis apostolicis apposito signo, vel decreto ad earum executionem dato'[2]). Tolerantia igitur proprie dicta ab omni specie approbationis abhorret.

Tolerantia militiae civicae in dominiis S. Sedis usurpatis indulta.

36. Ex duobus responsis ea de re a s. Poenitentiaria editis alterum ipsos milites spectat, alterum vero officiales. Utrique commune est, ut majoris incommodi vitandi causa minus malum tolerari posse dicatur, si nimirum omnes illae conditiones concurrant, quae ex communi doctorum sententia cooperationem ad malum honestare valent.

Sed juverit ipsis s. Poenitentiariae verbis adscriptis genuinum tolerantiae sensum illustrare.

De ipsis militibus igitur dubium fuerat propositum: ,Che debba dirsi intorno a quegli individui, che contro loro volontà son ascritti e vengono costretti a far parte della medesima guardia (civica o nazionale)'?

S. Poenitentiaria respondit d. 10. dec. 1860: ,Posse tolerari milites civicos coactos, qui militiam absque gravi damno seu incommodo deserere nequeunt, dummodo tamen animo parati sint eam deserere, quam

---

[1]) Recole quae ea de controversia jam supra sunt adnotata n. 7.
[2]) ,La seconda cosa, sopra di cui la Santa Sede Apostolica *non puote che tollerare*, è quella dell' Exequatur preteso dalla potestà per le bolle e brevi Apostolici, e la *tolleranza* in tal proposito si avrà, quando l'Exequatur si riduca alla semplice visura, senza apporre alcun segno o far alcun decreto in ordine all' esecuzione delle dette bolle e brevi'. Cfr. Traités publics, locis superius sub n. 7 jam indicatis.

primum poterunt, et interim abstinere ab omnibus actibus hostilitatis in subditos et milites legitimi principis, et ab actibus contra bona, jura et personas ecclesiasticas'[1]).

De officialibus autem aliquis episcopus postea quaesivit: ‚Se sia lecito accettare gli officî inferiori della guardia nazionale, come di sergente, caporale e simili, ne' quali non si presta alcun giuramento?'

Et s. Poenitentiaria re diligenter perpensa die 3. April 1872 respondit: ‚Quatenus coacti militiae nomen dederint, et servent eas animi dispositiones, quae injunctae sunt a sacra Poenitentiaria in responsis editis die 10. Decemb. 1860, posse tolerari, ut ad redimendam vexationem durioris servitii gradum aliquem ex inferioribus acceptent, in quo juramenti praestatio non exigitur'[2]).

Quo responso quamvis s. Poenitentiaria de ipsa honestate actionis in casu proposito judicium non tulerit, ejusdem licentiam tamen, comparativa permissione facta, ita dedit, ut, majoris mali vitandi causa, impune jam praestari posse declararet, quae in se spectata honestati non omni ex parte conveniunt[3]): qua in ‚licentia comparativae permissionis' ipsam tolerantiam sitam esse supra docuimus n. 19.

Caeterum de duobus istis responsis non est cur hic plura dicantur, postquam recens doctor romanus rectam eorundem interpretationem adversus clarissimum D. Bouquillon, non tam personam professoris gerentem, quam partes advocati agentem[4]), solide graviterque stabilivit[5]).

Tolerantia nonnullis magistratibus laicis in causis divortii civilis munus judicis vel syndici obeuntibus indulta.

37. Demonstrata juridicae tolerantiae natura egregie illustratur celebri decreto pluribus magistratibus laicis a supremo tribunali Sancti Officii concesso, quo eisdem

---

[1]) Cfr. Acta S. Sedis, t. 1, pp. 559—560. [2]) Cfr. Acta S. Sedis, t. 7, pp. 146—147. [3]) Recole regulam juris superius traditam n. 25, licitum latius patere quam honestum. [4]) In ‚New York Freeman's Journal', d. 4. Jun. 1892. [5]) In opusculo: ‚La questione scolastica degli Stati-Uniti e la decisione della Propaganda pp 26—31.

declaratur, ,propter gravissima rerum, temporum ac locorum adjuncta' *tolerari*, ut in civili suo foro in causis divortii omnes officii sui partes impleant, dummodo catholicam doctrinam de matrimonio deque causis matrimonialibus ad solos judices ecclesiasticos pertinentibus palam profiteantur, atque nihil aliud intendant, quam sententiam ferre vel executioni mandare, quae solum civilem contractum spectet[1]).

Quo ex decreto propriam indolem tolerantiae ideo diximus insigniter illustrari, quod 1. ante omnia declaratum sit, judices catholicos, in laico tribunali causas matrimoniales tractaturos, ,in casibus particularibus ad Sedem Apostolicam recurrere debere' pro obtinendo tolerantiae indulto[2]); quod 2. Sancta Sedes, edita jam tolerantiae responsa authentice interpretatura, aperte edixerit ,in ejusmodi rescripto edendo[3]), id unum se in mente habuisse, ut casui particulari pro ejus circumstantiis et exigentiis provideret'[4]); quod proinde 3. tolerantiae decreta vere sint odiosa et stricte interpretanda; quodque 4. tandem nonnisi ex gravissimis causis edantur[5]).

Tolerantiae decretum in causa scholastica Rmi. Dni. archiepiscopi s. Pauli editum die 21. April 1892.

38. *Historiam* hujus decreti probabilesque ejusdem rationes perdiscere poteris ex epistola Emi. Cardinalis praefecti (heic n. 42) atque ex duobus opusculis quae se mutuo complent; nimirum 1. ex scriptura memoriali ab ipso Rmo. D. archiepiscopo Ireland oblata: ,Questione sull' insegnamento cattolico in alcune parrocchie dell'

---

[1]) Huc prae caeteris faciunt duo responsa S. Sedis, alterum a Congregatione S. Romanae et Universalis Inquisitionis d. d. 26. Julii 1887, alterum a S. Poenitentiaria d. d. 24. Septemb. 1887; quae ambo exhibentur in ,Archiv für kath. Kirchenrecht', t. 68, pp. 178—181. [2]) Cfr. Responsum Congregationis S. Officii episcopo Sangallensi datum d. 3. April 1878, in cit. ,Archiv', t. 41, pp. 181—183. [3]) D. 24. Septemb. 1887. [4]) Responsum S. Poenitentiariae dd. 25. April 1890. ,Archiv', t. 67, p. 178. [5]) Quomodo ,praesentium temporum urgens necessitas aliquid de severitate canonum ea in causa relaxandum deposceret', expositum videsis in cit. ,Archiv' t. 57, pp. 193—194.

archidiocesi di S. Paolo di Minnesota, negli Stati-Uniti d'America' (Roma, tip. S. C. de Prop. Fide, 1892, pag. 36); et 2. ex libello: ,La questione scolastica degli Stati-Uniti e la decisione della Propaganda' (Roma, tip. sociale, 1892, pag. 36). — Quum Rmus. archiepiscopus causam e suo loco tantum intueretur, aliter fieri non potuit, quam ut ejus expositio, alio sub respectu considerata, ulterioris illustrationis capax existeret. Partes igitur a Rmo oratore relictas auctor alterius libelli quadantenus supplevit[1]), quaestione accuratius ponderata, addito etiam brevi judicio de interpretione decreti a clarissimo professore Bouquillon data in ,New York Freeman's Journal' d. 4. Junii 1892. Et licet ejus scribendi genus nobis minus placeat, quod eleganti lepore ingenuisque facetiis videatur esse justo conditius, res ipsae tamen, quae, remotis etiam ingratis jocis, residuae manent, dignae omnino sunt, quae a lectore juris sacri cupido diligenter videantur.

39. *Textus decreti.* ,Ad dubium: Qual giudizio debba portarsi sull' accomodamento adottato dall' Arcivescovo Ireland riguardo alle due scuole di Faribault e Stillwater, in casu respondendum censuerunt: Affirmative et: Fir-

---

[1]) Partes relictas ideo ,quadantenus' tantum esse ab altero hoc auctore suppletas dicimus, quia duas sectiones Rmi. archiepiscopi pluribus non exequitur, scilicet partem politicam de necessitate ac ratione ,americanizandi' advenas, et partem polemicam contra Germanos et Patres Collegii S. J. ,Civiltà Cattolica' directam: quod fictum litis consortium falsus interpres decreti in ,Baltimore Sun' ad universam Societatem Jesu extendere non veretur d. 11. Maji 1892 (cfr. inferius n. 65); interea dum hostes ecclesiae eundem Rmum. Dnum. Ireland insuspicionem arctioris amicitiae cum Jesuitis adducere, nituntur in folio acatholico inferius citando n. 44. Cum iis, quae ejusdem opusculi auctor habet, utiliter etiam conferri possunt, quae, praeter alios bene multos, tres doctores ad illustrandam quaestionem a Rmo. archiepiscopo s. Pauli propositam contulerunt, nimirum Rmus. D. Racine, episcopus Sherbrookensis, de studio americanizandi advenas, in longioribus literis per Europam quoque vulgatis; D. G. Wolff, *Our Parochial School System*, in ,The American Catholic Quarterly Review', 1892, vol. 17, pp. 867—873; D. A. Onclaire, *La question scolaire aux États-Unis*, in ,Revue catholique des institutions et du droit' 1892 (Extrait: Barbatier et Dardalet, Grenoble, 1892).

mis in suo robore manentibus decretis conciliorum baltimorensium supra scholas parochiales, compositio inita a R. P. D. Archiepiscopo Ireland relate ad scholas de Faribault et Stillwater, perpensis omnibus circumstantiis, tolerari potest.

In audientia habita eadem die 21. Aprilis SSmus supradictam Emorum resolutionem approbare dignatus est'.

Tribus, ut vides, elementis textus responsi romani constat: 1. Firmitate roboris legum baltimorensium de scholis parochialibus, 2. tolerantia compositionis relate ad scholas de Faribault et Stillwater initae, eaque 3. perpensis omnibus circumstantiis permissa.

De his circumstantiis mox dicetur, ubi de causis decreti sermo erit n. 43. Hoc loco id tantum est agendum, ut duo priora elementa rite intelligantur.

I. Firmis in suo robore manentibus decretis conciliorum etc. De primo inciso igitur haec circa imminutionem valoris alicujus legis observa:

Legi ratione sui validae detrahi valor potest ex ipsius legislatoris sive ,vera' sive ,praesumpta' voluntate.

,Vera' legislatoris voluntas potest esse expresse aut tacite manifestata.

Vera legislatoris voluntate ,expresse' manifestata de valore legis praesertim quatuor modis detrahi potest: abrogatione, derogatione, dispensatione et irritatione.

,Abrogatione' lex omnino deletur; ,derogatione' ex parte tantum tollitur; ,dispensatione' legis obligatio respectu certae personae, vel certi temporis relaxatur; ,irritatione' lex inferioris magistratus a superiore aufertur.

Vera legislatoris voluntate ,tacite' manifestata lex amittere valorem potest legitima contraria ,consuetudine' et ,cessatione'[1])

Ad ,praesumptam' legislatoris voluntatem pertinet ,epikeja' (ἐπιεικεία), quo nomine interpretatio venit non tam ipsius legis, quam mentis legislatoris, quando scilicet ab peculiaria rerum ac temporum adjuncta legem

[1]) Lex proprie cessare dicitur, quum fine legis adaequato cessante lex ipsa, quasi subrupto fundamento, per se corruit.

ab aequitate non mediocriter recedere credimus: tunc enim judicamus, casum istum ,ex praesumpta mente' legislatoris sub lege non contineri, h. e., legislatorem noluisse legem suam eo in casu obligandi vim exercere[1]).

Dum igitur S. Congregatio ,firma in suo robore manere vellet decreta conciliorum baltimorensium supra scholas parochiales', authentice declaravit, de eorum valore nulla omnino ratione fuisse quidquam per novum hoc responsum detractum, nec quemquam eorundem obligatione solutum existere, proindeque illas ipsas duas scholas parochiales in Faribault et Stillwater, quibus tolerantia est indulta, decretis baltimorensibus semper obnoxias mansisse ac porro manere.

Ast, inquies, quomodo conciliari ista poterunt cum tolerantia violationis decretorum baltimorensium ipsis in responso permissa? Numquid legislator eosdem subditos eodem tempore uno actu obligare et altero obligatione solvere potest?

II. Compositio inita relate ad scholas in Faribault et Stillwater tolerari . . potest.

Qui notionem tolerantiae rite est assecutus, duo ista facile componet. Tolerantia quippe non est actio legis sive legislatoris, sed actionis negatio; consistit enim in ,actu negativo sonante in pati', qui neque relaxatio legis est neque approbatio rei permissae, verum proprie dicitur et est comparativa permissio, qua legislator gravibus de causis ,moderatione ac prudentia duce' patienter fert atque impune fieri sinit, quae legibus sunt vetita, addito jure, ne quis alius impediat[2]).

De altero hoc responsi inciso igitur sic est arbitrandum, ut, licet tolerantia eo permissa neque approbatio conventionis sit neque improbatio, id tamen operetur, ut conventio intra terminos in decreto expressos impune atque imperturbate servari possit.

Et haec quidem de ipso textu decreti[3]). De interpretatione proprio loco agetur.

---

[1]) Videantur quae de praesenti argumento disseruimus in ,Disputat academ.' fascic. 5 pp. 76—77. [2]) Inter caetera recole quae dicta superius sunt n. 17. [3]) Quum conventio a Rmo. Dno. archi-

40. *De natura hujus resolutionis.* In definienda natura praesentis responsi duae quaestiones sunt distinctis rationibus solvendae; altera quidem: an resolutio haec in numero proprie dictorum tolerantiae decretorum sit habendum? altera vero: utri classi concessionum papalium sit accensenda? utrum scilicet ex genere earum concessionum sit, quae juxta regulam 74. juris in 6. ex mero favore *gratiose* sunt indultae, an vero in numero illarum concessionum veniat, quas regula juris 7°. ibidem *propter necessitatem* fieri[1]) docet?

41. Et priorem quaestionem quod attinet, ex authenticis interpretationis regulis certum ac manifestum est, praesens hoc decretum veri nominis *decretum tolerantiae* proprie dictae censeri et ut tale exponi debere.

Interpretationis regula generalis in utroque jure est, *ut verba accipiantur secundum propriam significationem,* nisi manifestum sit, aliud sensisse legislatorem sive disponentem[2]). Praeter enim quam quod censeri non possint aliter legislatores esse locuti, quam alibi semper solent, h. e., verba eo sensu adhibendo, quo regulariter accipiuntur, legislator etiam expresse jubetur[3]) in edenda lege *manifestis,* h. e., [illegible]aris et perspicuis verbis uti, ne ,aliquid per obscuritatem in captione contineat'[4]). Ergo etiam in casu nostro verbum *tolerare* in sua manifesta,

---

episcopo s. Pauli inita ex duplici capite impugnari posse videretur, quod nimirum et involveret violationem interdicti canonici ,de rebus ac juribus ecclesiae non alienandis (heic n. 48), censura etiam, ut multis videtur, muniti, et esset contra leges synodicas Baltimorae sancitas: mirum forte accidet, quod tantum decretorum baltimorensium mentio fiat in s. Congregationis responso. Verum id inde evenisse videtur, quod qui in America conventionem impugnabant, unam illam vitiositatem seu difformitatem a legibus baltimorensibus, utpote argumentum clarius atque ad intelligendum apertius, urgerent, quodque suo modo etiam hic obtineat principium juris: ,ultra petita judex non cognoscit'. Cfr. Nostra Commentaria in Concil. baltimor. II. p. 364.

[1]) Momentum hujus distinctionis mox patebit ex dicendis n. 55—56. [2]) Ex jure civili probatur L. Non aliter 69. *ff.* lib. 31 de legatis et fideicom. III. — In decretalibus illustratur regula proposita C. Ad audient. 12. X. de decimis (III, 30). [3]) C. Erit autem 2 dist. 4. [4]) H. e., ,ne aliquis captiose possit interpretari'. Ita gl. ad h. l.

aperta et propria significatione sumi debet, idque eo vel magis, quod significatio juridica verbi *tolerare,* qua in omnibus legibus acceptum reperitur, fere non differat a naturali, quae ex communi usu loquendi dimanat (heic n. 11).

Caeterum ipsa verba rescripti adeo distincte, perspicue ac significanter naturam genuini *decreti* verae proprieque dictae *tolerantiae* ostendunt, ut sola lectione, non interpretatione, indigeant.

42. Utrum deinde decretum nostrum de numero earum concessionum sit, quae juxta regulam 74, nulla exteriori movente causa, sed ex sola latenti propensa voluntate atque ex mero favore *gratiose* sunt factae; an vero exterioribus rerum adjunctis id *necessario* exigentibus, ad mentem regulae 78? quaestio est facti, quae indubitatam solutionem ex historia ipsius decreti habet.

Eam igitur non minus accurate quam succincte narratam accipe ex literis Emi. Card. praefecti S. Congregationis de Propaganda Fide ad episcopos statuum foederatorum d. d. 3. Maji 1892. De ratione agendi archiepiscopi S. Pauli in memoratis duobus casibus, inquit Emus Card. praefectus, ‚acriter hinc inde contentio exarsit, etiam per publicas ephemerides, quod valde dolendum, ardenter quaestio ventilata fuit, nec concors et unanime episcoporum judicium hac de re extitit. Quod quum religionis bono, ecclesiae decori et optatissimae aeque ac necessariae inter sacrorum antistites concordiae, in qua pax gregum ipsis commissorum solidatur, quam plurimum obesse juste timeri posset: Sancta Sedes opportunum duxit, rem ad se avocare dijudicandam suaque sententia disputationibus finem imponere. Hujus autem negotii examen quibusdam ex Emis. PP. s. consilio christiano nomini propagando praepositis demandatum fuit, qui in comitiis habitis die 21. Aprilis hujus anni, matura ac diligenti investigatione instituta, ea quae ab archiepiscopo s. Pauli peracta sunt, omni sub respectu perpendentes, attentis peculiaribus adjunctis nec non modo et pactis, quibus conventio inita fuit, sequens edendum censuerunt decretum, eadem die a Summo Pontifice adprobatum: Firmis . . *tolerari potest*‘.

Si quid unquam exigente aliqua gravi necessitate fuit ad mentem regulae juris 77 decretum, in casu hoc nostro id certo accidisse evidentia facti ostendit.

43. *De causis decreti.* Causae, quibus permota Sedes Apostolica tolerantiam ,in casu' concessit, in decreto non indicantur; ideoque ,arbitrarium', h. e., liberum interpreti relinquitur, eas ex consideratis actis atque ex ,perpensis adjunctis' eruere, non quidem authentica ac decretoria definitione, sed aliis quoque eadem investigationis libertate concessa: juxta dictum finale magistri: ,Aliae rationes forte super hoc reddi possent, quas per teipsum, tu studiose, adinvenire curabis'[1]).

Neque sane est, quod pro certo dicere audeam, rationes decreti in ipsa scriptura memoriali contentas esse, quam Rmus. orator Emo. cardinali praefecto obtulerat[2]), ut controversiam exponeret ejusque definitionem, praecipuis rationum momentis adductis, praepararet. Licet enim casu, quo sacrae Congregationes quaestiones ,ad formam petitionis' oblatae solvant, ex ejusmodi praeviis scripturis ad veras decretorum rationes indagandas aditus detur atque utilia nunquam non depromantur argumenta ad genuinam mentem sacrarum Congregationum determinandam: id tamen in hoc responsum non quadrat, quum s. Congregatio quaestiones propositas ,in forma petitionis' non admiserit examinandas.

Rmus. orator libello rite oblato duplex hoc ,petitum causae' subnexuerat p. 27:

I) Prego quindi l'Eminenza Vostra Rma. di liberarmi una volta per sempre dai miei nemici, di vendicare la mia condotta, e di dissipare le apprensioni, o forse anche le rappresaglie del popolo americano, particolarmente in questi tempi, quando la politica del Nostro Santo Padre è di seguire una politica di riconciliazione collo spirito del repubblicanismo.

---

[1]) Ita gl. ad C. Quia in futurorum. un. de torneament. Extrav. Joann. XXII. v. ,ex causis rationabilibus'. [2]) ,Questione sull' insegnamento cattolico'.

II) Prego pure una risposta alla questione seguente: In vista del fatto che, causa la provertà del nostro popolo, le provvisioni del Concilio di Baltimora riguardo alle scuole parrocchiali, non possono, pel momento, essere eseguite in diverse parti degli Stati-Uniti, *quale piano d'azione può, nel frattempo, adoperare un vescovo, per procurare l'istruzione a quei fanciulli, i quali non possono, in conseguenza, e al momento attuale, essere provvisti di scuole parrocchiali, e alla di cui condizione non è stato provvisto da quel Concilio?*'

Loco amplissimi hujus bimembris petiti causae, Sacra Congregatio, praevia emendatione petitionis facta, particularem atque restrictivis conceptam terminis quaestionem sibi solvendam sumpsit, scilicet: ‚Qual giudizio debba portarsi sull' accomodamento adottato dall' arcivescovo Ireland riguardo alle due scuole di Faribault e Stillwater?' Unde hic non valet canonica interpretationis regula, quod ‚rationes alicujus rescripti sive decreti debeamus *ad formam petitionis*, in libello adhibitam interpretari.

44. Verum quamvis rationes a Rmo. Archiepiscopo alii causae finiendae essent destinatae, nihilominus non sine veri specie conjici potest, s. Congregationem in solvendo particulari dubio a se reformato respectum aliquem in rationes scripturae memorialis habuisse.

Ex iis unam vulgavit ephemeris ‚New York Freeman's Journal', die 3. Sept. 1892, desumptam ex scripturae memorialis pag. 33[1]), quam qui urgent speciem *ἐναντιοφανείας* inter hunc textum et epistolam Summi Pontificis ad episcopos provinciae neo-eboracensis d. d. 23. Maji a. 1892 tollere nituntur adhibita Clementina Literis un. de probat. (II. 6) jcta. gl.

Alia ratio praesentis decreti etiam inde peti posse videtur, quod S. Congregatio de Propagande Fide intolerabili illi abusui tempestive occurrere voluerit, quem hostes ecclesiae Christi ex acri studio americanizationis

---

[1]) Ex literis Emi. card Gibbons ad Summum Pontificem d. d. 1. Martii 1892 atque in appendice scripturae exhibitis pp. 29—33.

a Rmo. Archiepiscopo alte proclamato[1]), non sine obscuratione ejus nominis, facturi praevidebantur[2]). In antecessum quippe Illmus. praesul de ecclesia optime meritus erat vindicandus a criminationibus inimicorum veritatis catholicae, de rebus ab eo praeclare gestis insigniter detracturis. Obtento tolerantiae decreto Rmus. Ireland revera voti compos factus est, atque ab inimicis ecclesiae, ejus laudibus obtrectaturis, liberatus existit[3]).

Sed et ‚aliae rationes forte super hoc reddi possent, quas per teipsum, tu studiose, adinvenire curabis'.

45. *De interpretatione decreti.* Qui magno numero decretum jam commentati sunt doctores, in varia eaque diversa abierunt.

Ex ignoratione significationis terminorum atque ex studio partium factum esse videtur, ut in explicatione danda alii peccarent *per excessum*, tolerantiam pro approbatione ac commendatione sumendo[4]); alii contra *per defectum*, in nuda tolerantia improbationem et vituperationem agnoscendo[5]).

Ex interpretibus hucusque pauci erant, qui ex genuinis juris principiis, naturali juridicaeque verbi significationi inhaerendo ac ‚vera rebus vocabula restituendo'[6]), decretalem hanc tolerantiam ad canones exigerent eamque in negativo illo actu, sonante in pati collocarent, in quo ejus naturam consistere supra docuimus.

---

[1]) Cfr. Questione, p. 10. [2]) Videsis inter alia folium acatholicum ‚Deutscher Merkur', 10. Sept. 1892. [3]) Ea ex parte bono sensui recipiendo idonea est petitio Rmi. oratoris ‚Prego di liberarmi una volta per sempre dai miei nemici'. [4]) In his eminet scriptor ephemeridis americanae ‚Baltimore Sun', qui adeo omnem modum legitimae interpretationis excessit, ut scribere non dubitaret, formulam ‚tolerari potest' in praesenti decreto ‚canonice' sumi pro ‚pleno permissu', pro ‚plena et formali approbatione' (d. 11. Maji 1892). Quam interpretationem vere intolerabilem ab innumeris aliis ephemeridibus fuisse caeca fide exscriptam, satis norunt eruditi omnes. [5]) Eam interpretationem vel in ipsa urbe Roma, ex fonte parisiensi, testatur ‚Le moniteur de Rome', animadversione facta, non defuisse, qui in decreto viderent, ‚une sorte de condescendance plus voisine du blâme que de l'approbation' (d. 11. Junii 1892). [6]) Pius PP. IX. in Alloc. d. 18. Martii 1861.

46. Juxta certa autem haec juris principia tolerantiae decretum seu comparativa permissio non est positiva actio legi sive confirmantis sive improbantis (n. 11), sed vero actionis negatio, quae tamen impunitatem praestat et jus, ne quis alius impediat (n. 68).

Praesenti igitur responso Sedes Apostolica, omnibus circumstantiis perpensis, comparativa permissione, ex una parte fieri sinit, ut compositio circa duas scholas parochiales in Faribault et Stillwater inita servetur, licet a lege generali deflectat; ex altera autem parte prohibet, ne quis ejus observationi intra terminos in decreto expressos impedimentum ponat, ,indiscretis impugnationibus fine imposito'[1]).

Judicium de vi ac pondere duorum terminorum ipsius comparativae permissionis, quae, ut in omni alia tolerantia, ita et in hac nostra inest, a numero ac gravitate causarum pendet, quibus ducta S. Congregatio tolerantiam praedictae compositionis in casu decrevit.

47. Sed quae demum cunque eae causae sint, duo haec corollarii ritu inferri debent:

a. (circa naturam decreti) praesens responsum verum esse decretum proprie dictae tolerantiae, non gratiose, sed propter exteriora rerum adjuncta editum[2]);

b. (circa ejus interpretationem) eidem exponendo accommodandas esse restrictivas illas interpretationis regulas, quas jura inviolabiliter servandas esse praescribunt ad genuinum sensum legis odiosae rite deprehendendum.

Prius corollarium quod spectat, non est quod hic nova proferantur, quum de rationibus propriis tolerantiae deque indole decreti ejusdem adeo fuse jam dixerimus, ut imo metuendum sit, ne eruditus lector nimium putet.

48. De altero corollario, quod est de interpretationis methodo, animadverti sedulo debet, idem hoc decretum ex duplici capite esse odiosum, ex materia scilicet, et ex

[1]) De vi propria hujus formulae plura accipies infra n. 61.
[2]) Recole quae superius animadversa sunt nn. 40—42 ac vide etiam inferius dicenda n. 56.

forma; indeque maxime ad restrictivas regulas esse exigendum. *Materia* quippe ad ,alienationem rerum ecclesiae' pertinet, quae multis titulis juris canonici severe est vetita.

Quod ut rite intelligatur, tria haec sunt ex jure sacro attendenda:

a. Inter caeteras ,res ecclesiasticas', quae interdicto ,de non alienando' subjacent, non ultimo loco veniunt scholae parochiales, seminaria ac similia loca pia educandae juventuti addicta.

b. Quaecunque *cessio juris* in ejusmodi res ecclesiasticas, et pacta quaevis, libertati ecclesiae in instituto pio administrando aliquid detrimenti inferentia, sub nomine ,alienationis' comprehenduntur.

c. Omnis permissio circa talem alienationem sive faciendam sive servandam legibus odiosis accensetur, quum interdictum ,de rebus ecclesiae non alienandis', utpote in favorem causae piae latum, legibus maxime favorabilibus accenseatur[1]).

49. Est ergo responsum romanum, quod ad ,alienationem rerum ecclesiasticarum' refertur, ex *materia* sua odiosum, etiamsi datum fuisset per actum positivum, qui aliquid favoris continere potuisset.

Sed crescit odium ex *forma*, qua Sacrae Congregationi respondere placuit; dubium enim propositum non per actum positivum, sed vero per negativum, sonantem in pati, solvit, edito scilicet tolerantiae decreto, quod ex natura sua semper odiosum est, quum necessario circa rem versetur, quae a jure communi deflectat: quemadmodum etiam in casu nostro circa compositionem de duabus scholis parochialibus in Faribault et in Stillwater expresse fuit a Summo Pontifice declaratum in epist. d. ad episcopos provinciae neo-eboracensis d. 28. Maji 1892.

Unde patet praesens hoc tolerantiae decretum revera esse ex duplici titulo legem odiosam proindeque talem, quae adhibitis canonicis interpretationis regulis maxime restrictivis explicari debeat. Eas hic paucis declaratas accipe.

---

[1]) Confersis quae ea de re latius scripta sunt, in nostris Commentariis in Conc. plenar. baltimor. tert. parte 1, pp. 190—193.

III.

Regulae interpretationis in declarandis tolerantiae decretis servandae.

Animadversiones praeviae.

Animadv. 1. *De distinctione inter favorem et odium, inter leges favorabiles et odiosas.*

50. In utroque jure odium opponitur favori. Est autem *favor* non accipiendus, ut vulgo putant, pro vago aliquo atque proclivi hominis affectu, quo alios prosequitur, qui saepe solet errare in delectu honesti, ut quum indigni ex favore promoventur[1]); sed ea appellatione intelligi debet utilitas quaedam adeo conjuncta justitiae, ut favor nihil alius censeri possit, quam ipsum jus commodum afferens[2]). Et ita *lex favorabilis,* voce active sumpta[3]), est, quae favorem praebet seu quae utilitatem sive commodum alicujus tuetur.

Odium contra significat taedium, molestiam, incommodum, praejudicium, et generatim ea omnia comprehendit, quae materiam fastidii utcunque praestant, cujusmodi sunt, quae poenam vel dispendium alicujus continent[4]).

Lex odiosa appellatur, quae dure est constituta, utpote quae cum molestia incommodum aut damnum habet conjunctum.

Animadv. 2. *De odio, quod in omni tolerantiae decreto necessario inest.*

51. Juxta communem omnium doctorum sententiam rebus odiosis accensentur, non solum quae ad alienatio-

[1]) Cfr. C. Porro dist. 63; C. Pueri C. 1. q. 1; C. Sunt quidam iisdem C. et q. [2]) Inde intelligitur axioma, quod ,favori quisque suo renuntiare possit'. L. Si quis in conscribendo Cod. de episcop. et cleric. [3]) Nomine adjectivo passive spectato, favorabile dicitur, quod favorem habet, quod favore plenum apud omnes est. Hinc *causae favorabiles* quae in jure occurrunt. [4]) Cfr. Barbosa, *Axiom.* 166, n. 4.

nem rerum ecclesiasticarum pertinent, verum etiam quae a jure communi utcunque exorbitant, h. e., ab orbita seu via legis universalis deflectunt.

Ratio vero hujus doctrinae inde est repetenda, quia hoc ipso, quod jus commune, propter utilitatem publicam conditum et universae societati tanquam medium necessarium ad finem consequendum praescriptum, sit summe favorabile: quidquid eidem adversum evenit aut contrarium admittitur, habita ratione boni communis, necessario nocivum atque odiosum reputari debet.

52. Jam vero de essentia tolerantiae esse vidimus, ut versetur circa rem a jure exorbitantem, h. e., circa ,singulare aliquod nec opinatum[1]) factum, quod nonnihil a verbo legis recedit': quemadmodum tolerantiae objectum verbis magis perspicuis, omnium intelligentiae accommodate, describit SS. D. N. Leo PP. XIII. in laudata epistola diei 23. Maji 1892[2]).

Est ergo decretum tolerantiae in se ipso consideratum lex odiosa, et ut talis explicanda atque observanda.

Quodsi praeterea ex objecto suo odium contraxerit, ut in responso ad Rmum D. archiepiscopum s. Pauli revera factum est, decretum ex duplici titulo dici debet lex odiosa eoque nomine ad interpretationis regulas maxime restrictivas exigenda.

Quibus rite praestitutis, jam selecta quaedam juris capita accipe, quae in interpretanda materia odiosa regulis restrictivis deferri jubent. Satis autem fuerit, ex celeberrimis 88 canonibus, quos Bonifatius PP. VIII sub generali titulo ,de regulis juris' proponit (V, 13) et ,quorum ignorantia' notante glossa ,nullo modo excusabilis est', illos quatuor exhibuisse, qui positi sunt sub nn. 15, 28, 74 et 78.

---

[1]) ,Nec opinatum', seu inopinatum est, quod quum legislator ipse non existimasset futurum, postea, praeter opinionem, improvisum accidit. [2]) ,Der Begriff der Duldung setzt immer eine allgemein geltende Norm voraus, und ist Duldung (von dieser allgemeinen Norm) abweichender Ueberzeugungen und Uebungen'. Ita Rotteck l. c.

Ex iis canon 15. duplici ex causa interpretando decreto tolerantiae in causa scholastica archidioecesis s. Pauli edito accommodari debet, quia lex dupliciter odiosa esse noscitur, ex objecto, ad quod refertur, et ex forma, qua prodiit. Reliqui tres canones eam odii speciem tantum respiciunt, quam ‚exorbitantia a jure communi parit'.

53. Regula 15. *Odia restringi et favores convenit ampliari.*

Sensus regulae est: Leges (canones, statuta, rescripta, decreta, dispositiones) odiosae, h. e., illae quae vel a jure communi recedunt, vel jura ecclesiae minuunt, vel principaliter in odium et poenam tendunt, stricte sunt interpretandae, ac propterea neque ultra casus in iisdem positos neque ad personas nominatim non expressas extendi possunt, utut identitas rationis extensionem suadere videantur[1]; favorabiles contra late explicari debent.

54. Regula 28. *Quae a jure communi exorbitant, nequaquam ad consequentiam sunt trahenda.*

Praesens regula juxta proprium suum sensum ita est intelligenda: Quaecunque a jure communi exorbitant, h. e., legales aliaeque dispositiones (rescripta, statuta, decreta, responsa, dispensationes, privilegia, consuetudines), quae alicui articulo juris communis ex parte vel ex toto adversantur, ad consequentiam sive ad alios casus et personas non expressas non sunt trahendae seu extendendae, quantumvis in alio simili casu vel in alia persona eadem vel etiam major ratio esse videatur, quae etiam sit in dispositione expressa[2]). Exemplum habes in privilegio principi concesso aliqua in urbe nominandi praelatum; is enim vi hujus indulti a lege generali exorbitantis alio in loco territorii sui praelatum nominare non valet, etiamsi ibidem eadem sit ratio atque in urbe, quae in privilegio legitur expressa. ‚In talibus enim non arguimus de similibus ad similia', ut gl. ad l. c. expresse animadvertit.

---

[1]) Cfr. Barbosa, *Axiom.* 167, n. 6. [2]) Cfr. Barbosa, l. c.

55. Regula 74. *Quod alicui gratiose conceditur, trahi non debet ab aliis in exemplum.*

Sensus regulae est: Quod alicui ex speciali favore et gratia a supremo principe contra vel ultra jus conceditur, ab aliis trahi non debet in exemplum vel consequentiam: ita ut existiment, id sibi quoque in simili casu et existente eadem ratione licitum. Illustre ejus rei exemplum exhibetur C. Petiisti 17 C. 7. q. 1, ubi s. Zacharias Papa ex speciali gratia sancto Bonifatio, Germanorum Apostolo, concessit, ut sibi ipsi posset designare successorem, expressa tamen animadversione ad mentem praesentis regulae adjecta: ‚Hoc nulli concedi alii patimur, quod tibi, caritate cogente, largiri censuimus'.

56. Regula 78. *In argumentum trahi nequeunt, quae propter necessitatem aliquando sunt concessa.*

Praesens regula specialiter de eo loquitur, quod ob necessitatem, h. e., exigentibus exterioribus rerum, locorum personarumque adjunctis conceditur; dum praecedens circa id versatur, quod ex favore et gratia indulgetur; ideo ‚regula haec non superfluit per illas, quae loquuntur de eo, quod conceditur ob favorem vel gratiam': quemadmodum animadvertit gl. ad h. l.

Sensus autem regulae est ejusmodi: Id quod intuitu urgentis alicujus gravis necessitatis subinde conceditur aut permittitur, ab aliis sumi non debet pro argumento, quasi et illis in hujusmodi casu permissum aut concessum esset'.

‚Ratio regulae est, inquit Reiffenstuel, ad h. l., quia, quum hujusmodi concessiones a jure communi exorbitent, in consequentiam non sunt trahendae, juxta superiores regulas allatas; imo, non tantum non trahendae in exemplum, sed in ipso etiam, cui factae sunt, cessare debent, necessitate tanquam causa concessionis cessante: C. Quod pro 41. C. 1. q. 1: ibi: „Quod pro necessitate temporis statutum est, cessante necessitate debet utique cessare". Quod idem repetitur C. Quod idem pro remedio 7. C. 1, q. 7. Et merito, ‚quum cessante causa cesset effectus: C. Quum cessante 60. de appellat'.

Atque istae sunt praecipuae interpretationis regulae, quae ex praescripto sacrorum canonum tolerantiae decreto legitime explicando accommodari debent.

Quodsi vero quaeratur, cur Sedes Apostolica regulas solito plures ac clariores ad genuinum ejusmodi odiosi decreti sensum rite deprehendendum in corpore juris canonici proposuerit: id inde venisse putandum est, quod in omni disciplina canonica vix alia materia reperiri possit, quae adeo plena periculo perturbationis sit, quam extensiva decreti tolerantiae interpretatio[1]).

Quum enim qui per orbem a Spiritu Sancto constituti sunt canonum custodes, episcopi nullatenus permittere possint, ut aliquid asseratur de lege communi detractum, quod revera non est per Sedem Apostolicam detractum, iidem ecclesiae rectores necessario fictam aliquam concessionem, per extensivam interpretationem decreto contra regulas falso illatam, vi muneris sui tanquam apertam juris violationem omnino improbare et rejicere debent.

Et ita falsorum interpretum culpa fiet, ut Sancta Sedes, quae edito aliquo prudentissimo tolerantiae decreto sincere studuit, ‚indiscretis impugnationibus finem imponere'[2]), propter decretum ultra terminos expressos extensum, adeo non consequatur quod lata sententia obtinere sancte cupiverat, ut immo ‚pro ea, quam intendebat, quiete turbatio nascatur, pro concordia suboriantur dissidia, et pullulare inquietudines pro tranquillitate noscantur'[3]), sicque dum ansam solvere vellet, nodum ligasse videatur[4]).

De vi et effectu legitimi usus praedictarum regularum.

59. Decretum tolerantiae ad canonicas istas restrictivas interpretationis regulas rite exactum controversiam

[1]) Ad hunc locum utiliter referentur, quae de eodem decretorum genere disputat A. Tanner, *Theol. schol.* t. 3, disp. 1. q. 9. [2]) Cfr. epist. Emi. Card. Ledóchowski ad Rmum. archiepisc. Ireland d. d. 30. April 1892. [3]) C. Inter cunctas 1. de privileg. Extrav. com. [4]) C. Quum olim 24. X. de verb. signif. (V, 40), et C. Inter cunctas cit.

cum effectu dirimit, et ‚indiscretis impugnationem finem imponit'[1]).

Interpretatio atque applicatio decreti eadem ferme ratione se habent ad ipsum decretum, sicut in processu forensi res judicata refertur ad sententiam[2]).

Sententia quippe respectu rei judicatae se habet per modum causae agentis, decidentis; res judicata vero per modum patientis, effectus, facti. Ubi sententia judicis in rem judicatam transiit, lis tandem finem accepit. Ita decretum rite declaratum et legitime observatum controversiam demum tollit.

Decretum tolerantiae litem veluti in actu primo sedat; licet enim comparativa illa permissio, qua decretum continetur, ‚proprie non sit actio legis' (sive praecipientis sive prohibentis); sed tantum actionis negatio, jus tamen tribuit, ne quis alius impedire licite possit, et sic alios obligat, ne intra terminos in decreto permissos *et expressos*, per ‚indiscretas impugnationes', impedimentum ponant[3]).

Verum non ideo jam controversia ipsa est e medio sublata. Etenim ex defectu justae interpretationis rectaeque applicationis, praecipue in re odiosa, identidem factum in jure videmus, ut ‚lex aliqua nedum pacis ab auctore ipsius speratae fructum non attulerit, quinimmo discordiae, pro qua sedanda processerat, fomentum non modicum ministraverit'[4]).

Unde lis, quae per propositionem decreti tolerantiae in actu primo tantum fuerat sedata, nonnisi accedente recta interpretatione subsecutaque legitima observantia in actu secundo demum reapse ablata conspicitur. Tanti momenti est, veram justamque decreti applicationem, ope canonicarum interpretationis regularum, curare ac tueri!

60. Quidquid ad veram hanc justamque decreti applicationem impediendam vel perimendam tentatur, id

---

[1]) Ex epist. Emi. D. Card. Ledóchowski ad Rmum. archiep. Ireland d. d. 21. April. 1892. [2]) Decretal. X, l. 2. tit. 27. [3]) Cfr. quae de effectu hujus permissionis, post Hug. Grotium *De jure belli et pacis*, l. 1, c. 1, §§ 9 et 17, scribit Jac. Zallinger, *Instit. juris nat.*, l. 3, c. 10, 257. [4]) C. Dudum 2. de sepultur. Clem. (III, 7).

‚indiscretis illis impugnationibus accensetur,' quibus legislator edito decreto ‚finem imponere' studuit.

Et quoniam sermo noster huc recidit, videndum speciatim est

De indiscretis impugnationibus,

in quibus auferendis Emus. Cardinalis s. Congregationis praefectus vim omnem atque effectum decreti tolerantiae merito collocavit[1]).

‚Vigilanti' verbo in re juridica usus est Emus Princeps, quum de ‚indiscretis' impugnationibus per decretum tolerantiae finiendis loqueretur. Nostrum est, genuinum ejus verbi sensum ex jure sacro, in quo saepe occurrit, breviter determinare.

61. In sacris autem canonibus adjectivum ‚indiscretus' dupliciter sumitur, absolute, h. e., simpliciter atque in se, et comparate, h. e., conjuncte cum aliis: idque sive de persona sive de re dicatur.

‚Indiscretum', simpliciter acceptum, vocatur, quod sine discrimine, sine consideratione, sine delectu, sine judicio, sine causa juridica fit: adeoque inconsideratum, incautum, temerarium, injustum est.

‚Indiscretum', comparate sumptum, adsignificat plura alia simul proposita, quae cum necessaria consideratione, discrete et electe, fieri poterant; ex quibus tamen propter defectum judicii, illud est improvide electum, quod ‚indiscretum' appellatur. Sic ‚indiscreta' est magistri doctrina, si ex considerationis defectu tacenda proferat aut proferenda reticescat[2]), et ‚indiscretus' vocatur sermo praedicatoris, qui non est capacitati auditorum accom-

---

[1]) En tibi egregiae illius epistolae integrum incisum, quod huc pertinet: ‚Confido, Amplitudinem Tuam hoc Sanctae Sedis judicium grato animo excepturam; si enim provisiones extraordinariae a singulis episcopis in propriis dioecesibus, circumstantiis id exigentibus, factae, quando a generali lege aliqua ex parte deflectunt, probari directe a S. Sede nequeant, tamen quum Eadem tolerari illas posse declarat, indiscretis impugnationibus finem imponit'. [2]) C. Sit rector 1 dist. 43.

modatus[1]); similiter ,indiscreta' dicitur poenitentia, quam confessarius inconsiderate ligando et solvendo imponit[2]). Et ita generatim loquendo, quod in quocunque rerum genere ex pluribus simul propositis ,inconsiderate praeacceptum' est, ,indiscretum' habetur, quum canonibus plus semel monentibus ,discretio mater sit omnium virtutum'[3]).

62. Quibus e jure sacro enotatis, patet jam sine erroris periculo sensum ,indiscretarum impugnationum', quibus per tolerantiae decretum finis imponatur', definiri posse.

Si adjectivum absolute ac simpliciter accipiatur, tunc omnes omnino impugnationes contra casus in ipso decreto expressos e medio sublatae sunt. Is enim est proprius permissionis comparativae seu decreti tolerantiae effectus, ut alios obliget, ne intra terminos expressos impedimentum ponant usui rei toleratae. Et decreto sic accepto: Roma locuta, causa finita. Quam decreti vim prae caeteris eminenter describit Rmus. D. Ireland, ita ad Emum. Cardinalem s. Congregationis praefectum scribens d. 18. Maji 1892: Grâce à la décision du Saint-Siège, la controverse, qui s'était soulevée parmi nous sur la question scolaire, est terminée. Rome parle, tous sont satisfaits. Les malentendus se sont dissipés; les irritations se sont calmées. Tous reconnaissent que Rome sait toujours se placer à une hauteur sublime, au-dessus de toute jalousie locale, et juger selon les règles de la justice et de la sagesse. Nos controverses nous rapprochent de plus près du centre de l'unité catholique chrétienne et nous en font apercevoir plus clairement le bienfait'[4]).

Et ita quidem, si adjectivum ,indiscretus', absolute sumptum, juxta interpretationis regulas a Sede apostolica in corpore juris canonici praescriptas accipiatur ac de

[1]) C Oportet eum 12 C. 8. q. 1. jcta. margar. v. discretio. [2]) C. Si is qui 28 C. 23. q. 4; et C. Quem poenitet 88, dist. 1. de poenitent. jcta. margar. v. discretio. [3]) C. Praesentium 3. ult. C. 1, q. 5 et C. Custos ecclesiae 1. X. de. officio custodis (I, 37). [4]) Cfr. ,Le moniteur de Rome', d. 11. Junii 1892.

impugnationibus contra casus in decreto expressos intelligatur.

63. Quodsi contra adjectivum ,indiscretus' conjuncte ponatur, h. e., comparate ad alias impugnationes, quae contra ,excessum' in interpretatione et usu ejusmodi decretorum, ad mentem tituli ,de privilegiis et excessibus[1]) privilegiatorum' (V, 33), commissum discrete et ex causa juridica fiunt: tunc adjectivum de his impugnationibus dici non potest, quum eae nec ,indiscretae' sint nec a jure exclusae. Et ita v. g. impugnatio extensionis decreti tolerantiae ultra expressos ejus terminos, nimirum a casibus in decreto speciatim nominatis ad alios casus similes, adeo non est ,indiscreta', ut immo ab iis, qui vi muneris sui jus commune tuentur, omnino contra abusum seu excessum institui atque urgeri debeat, quum extensio ista, contra papales interpretationis regulas facta, manifestam violationem juris constituat.

Atque hinc est, cur Emum. Cardinalem Ledóchowski prudenter ,vigilanti' verbo usum esse diximus, dum sermonem impugnationibus tollendis ita accommodaret, ut, adjectivo ,indiscretus' adhibito, indiscretas perimendo, discretas, sicubi necessariae forent, non excluderet.

64. Vigilanti illo termino, distinctionem inter discretas et indiscretas impugnationes adsignificante, opus non fuisset, si s. Congregatio conventionem a Rmo. archiepiscopo s. Pauli initam legitime, h. e., in forma speciali approbasset. Ea quippe est ratio ac vis legitimae approbationis, qua actus ,a jure communi deflectens' a Sede apostolica in forma speciali confirmatur, ut per eam partibus ita ,os claudi' censeatur, ut de valore actus sic probati disceptari non possit, nisi in antecessum ea de re fuerit a Summo Pontifice impetrata facultas, quam proprio nomine ,aperitionem oris' appellant[2]).

---

[1]) ,Excessus' hoc loco dicuntur actus, quos privilegiati exercent excedendo metas et fines privilegiorum. Ita Barbosa, *Collectan. doctor.* ad h. t. in Summario. Ejusmodi excessum per extensivam interpretationem legis odiosae committi, communis est doctorum sententia ad h. t. [2]) Cuncta haec, quae pertinent ad confirmationem

Sed quomodo, quaeres, provisio archiepiscopi adeo praegnanti clausula muniri posset, si eam, teste Emo. Cardinali praefecto, ,Sedes Apostolica probari nequeat'?

Cui quaesito ut rite satisfiat, duo sunt breviter observanda, alterum scilicet de significatione verbi ,posse', alterum de propria indole canonica ,provisionis circa alienationem rerum ecclesiasticarum'.

Et primum quod spectat, duplex sensus distinguendus est verbi ,posse'[1]); simul enim denotat legitimam facultatem ac vim necessariam aliquid faciendi, et rei faciendae honestatem atque opportunitatem[2]). Unde ,fieri non posse' dicitur et id, quod si fiat, ex defectu legitimae facultatis ac virium invalidum sit, et id, quod licet validum, tamen illicitum sit ex defectu honestatis[3]).

Hinc provisiones ab episcopis factae, ,quae a generali lege deflectunt' atque inde odiosae sunt, respectu habito honestatis et recti potestatis usu verissime dicuntur ,probari a Sede Apostolica non posse', quum ut probentur, nulla in praesentiarum subest rationabilis causa.

Id autem eo magis in provisiones circa alienationem bonorum ac jurium ecclesiasticorum cadit, quod earundem confirmatio nominatim vetita sit, nisi primum ,de utilitate legitime constiterit': quemadmodum ex multis decretis sacrarum congregationum apud Trombetta, *Praxeos regulae circa contractus rerum ecclesiasticarum rite ineundos'*, c. 5, evidenter apparet[4]).

papalem actuum sive cum generali lege convenientium sive ab ea utcunque deflectentium, copiose declarata videantur in cit. nostris ,Commentar. in conc. plen. baltim.' part. 1, pp. 36—45.

[1]) De ,variis modis possendi', ut Innocentius PP. IV. loquitur in commentar. ad C. Accedens 11. X. de concess. praebend., multis agunt canones glossati, in margarita decreti indicati s. v. ,Posse'. Ipse Innocentius autem docet, id demum quemque videri posse, ,quod recte, de jure, honeste et commode' potest. [2]) Sub hac ratione posse facere non putamur, quae facta laedunt bonum commune, pietatem, existimationem, verecundiam nostram et quae contra bonos mores sunt. [3]) Huc pertinet, quae hodieque toto orbe celebratur, gravissima ἀπόφασις Pii PP. IX ,NON POSSUMUS', quum postulatum ab ipso fuisset, quod jure, quod honeste, quod salva dignitate concedere se posse non credidit. [4]) Delegatis Sedis Apostolicae id communitur injunctum esse legimus, ut ,contractus alienationis, quatenus

Jam vero quum praescriptus iste ,de utilitate' processus praevie non fuisset institutus, Emus. Cardinalis Ledóchowski conventionem a Rmo. Dno. Ireland initam ideo etiam meritissime ac jure provisionibus episcoporum accensuit, quae ,probari a Sede Apostolica nequeant': non quidem ob potestatis viriumque inopiam, sed vero ob defectum probatae causae, quae id fieri suadeat.

Ac de regulis interpretationis dixisse abunde sit!

65. Verum ut momentum hujus doctrinae cum aliqua ad praxim utilitate ex nonnullis singularibus exemplis propositis facilius perspicias, utque per ea monitus in tempore caveas, ad extremum documento tibi habeas selecta quaedam judicia de indole ac valore decreti tolerantiae in causa scholastica duarum parochiarum Faribault et Stillwater editi, quae, canonicis interpretationis regulis insuper habitis, a nonnullis viris politicis in celebrioribus ephemeridibus lata sunt, unde opinione citius per utrumque orbem disseminata conspiciuntur.

Ephemerides ,L'Univers' et ,Le moniteur de Rome' in efferendo valore decreti in hunc modum ampullantur: ,Nul ne peut douter, que les hommes de science, de foi et de respect, qui ont pris part à ces débats, ne soient unanimes à reconnaitre dans la décision tout ce que Rome y a mis'[1]).

Eadem ephemeris ,Le moniteur de Rome' paulo antea cum magna emphasi de documentis ad hanc causam spectantibus scripserat: ,Nous n'avons pas besoin de relever l'importance de cette décision et de ses explications, qui marqueront une date dans l'histoire de l'église aux Etats-Unis'[2]).

eos fuisse et esse utiles ecclesiae comperissent, confirmarent, secus revocarent'. Trombetta, l. c. n. 2.

[1]) ,Le moniteur de Rome', d. 11. Junii 1892. [2]) D. 12. Maji 1892. Caeterum de parte, quam ,Le moniteur de Rome' in causa a Rmo. Dno. Ireland proposita habuit, mira narrat folium ,Il diritto di Roma' d. 1. Maji 1892; sed magis mira referunt magnae ephemerides catholicae exterae, ut ecce trevirensis ,Trier. Landeszeitung' (die 17. Decemb.), berolinensis ,Germania' (die 18. Decemb.), salisburgensis ,Salzburg. Kirchenzeitung' (die 20. Decemb.) et plura alia ejusdem

Folium ,Politische Correspondenz', famosae illae tabulae novissimarum rerum, quas in officinis omnium magnarum ephemeridum politicarum scire interest, non minori verborum pompa de nostro decreto loquitur mense majo. ,Der Papst, ita inter alia ait, überwies die Angelegenheit der Congregation der Propaganda zu genauer Prüfung, und diese hat nun nach eingehender Untersuchung bezüglich des von Mgr. Ireland angeführten Systems den Spruch gefällt: *tolerari potest* . . Es erhellt hieraus, dass der heilige Stuhl durch sein Urtheil in dieser Sache neuerdings den Beweis erbracht hat, dass er ein entschiedener Gegner aller intransigenten Standpunkte ist und dass der Papst sich in allen das Verhältnis der Kirche zum Staate betreffenden Fragen von klugem, die Grenzen des Erreichbaren berechnenden Takte und vom Geiste der Versöhnlichkeit leiten lässt'[1]).

Verum ut caeteris omnibus tempore prior, ita et verbis audacior ampullas projecit interpres in ,Baltimore Sun: ,The so-called Faribault plan is now formally allowed in spite of Germans and Jesuits. The decision ,tolerari potest' which means canonically ,is fully allowed' . . The plan is, of course, a departure from the ideal, and in case of a departure the canonical language is ,tolerari potest' but they imply for practice a ful approval'[2]).

---

celebritatis acta diurna: in quibus omnibus advocatus praesentis causae in folio ,Le moniteur de Rome' (12.—13. Decemb.) de crimine falsi arguitur. Nos quidem alieni a tota lite ut sumus, rem controversam in medio relinquimus.

[1]) Commenta politici hujus scriptoris doctus professor americanus solide ac nervose refutat in ,N. Tiroler Stimmen', d. 2. Julii 1892 sub titulo: ,Die Schulfrage in den Vereinigten Staaten'. Ex ea refutatione id tantum enotamus, quod auctor maxime reprehendat captiosum terminum *Faribaultsystem, Faribaultplan*, quod is simplici bonaeque fidei homini insinuet, tolerantiam compositionis circa solas duas scholas facta vi ejusdem decreti ex identitate rationis etiam ad alias scholas parochiales extendi posse, secus ac legitimae interpretationis regulae fieri sinunt. [2]) D. 11. Maji 1892. De praesenti hac interpretatione recole, quae animadversa suo loco sunt n. 45.

Appendix.

De episcopali tolerantiae decreto.

66. Non solum summi principes, verum etiam inferiores magistratus identidem, perpensis peculiaribus personarum rerumque adjunctis, ad id consilii deveniunt, ut ,magni alicujus aut adipiscendi boni aut prohibendi causa mali patienter ferant'[1]), quae vetita legibus sunt: sive tolerantia nudi facti violationem juris fieri sinant, hominibus malis ,suo ingenio cum venia relictis'[2]), sive tolerantia decretali illicitum permittant, non quidem probando, impunitatem tamen dando et jus, ne quis alius impedire possit.

Ejusmodi episcopalis tolerantiae, per decretum concessae, exemplum inter alia sit extrajudicialis permissio divortii, quae haud raro conceditur. Notum omnibus est, separationem tori atque habitationis conjugum ex praescripto sacrorum canonum per legitimam judicis ecclesiastici sententiam decerni debere.

Jam vero si episcopus, cujus judicio concilium tridentinum matrimoniales causas commisit[3]), rebus omnibus consideratis perspiciat, ex processu forensi pro bonis mala esse secutura, sive quod, actibus judicialibus animorum exacerbatio praevideatur augeri indeque reconciliatio difficilior reddi'[4]), sive quod conjuges in judicio comparere detrectent, sive quod, separatione tori mensaeque proprio arbitrio facta ab invicem jam discesserint: tunc enimvero ipse, causa primum extrajudicialiter sedulo examinata, majoris mali praecavendi causa, decreto tolerantiae edito, comparativa permissione ,permittit', ut conjuges in separatione tori atque habitationis vivant.

67. Certum ritum tolerantiae decreti in causa adeo gravi legitime expediendi in vicinia nostra olim praescripsit

---

[1]) SS. D. N. Leo PP. XIII. Constitut. ,Immortale Dei'. [2]) C. Denique 6. dist. 4. [3]) Sess. 24, c. 20 de reform. [4]) Instruct. matrimon. Austriae § 241.

cardinalis Melchior Diepenbrock, episcopus vratislaviensis, practica instructione pro suo consistorio edita die 16. Septemb. an. 1847: quam, quia idonea est praesenti argumento illustrando nec passim obvia, ad absolutionem commentarii nostri hic adscripsisse a proposito nostro alienum non fuerit. Est autem ejusmodi:

,Wir bestimmen daher, gestützt auf Conc. Trid. sess. 24 c. 8 de matrim., dass Unser Hochw. Consistorium hinführo in Ehesachen, wo sich beide Theile zu einem gesonderten Wohnen einigen, nach versuchter Sühne durch den competenten Pfarrer oder einen anderen hierzu geeigneten christlichen Commissarius ohne formale Weiterung ermitteln und von demselben zugleich begutachten lasse, ob Verhältnisse, wie die oben angedeuteten, unter den betreffenden Eheleuten vorhanden seien, die ein Gesondertsein für bestimmte oder unbestimmte Zeit zulässig erscheinen lassen, demnächst selbst die Sache gewissenhaft erwäge und durch ein *Toleranz-Decret* ausspreche, dass das Gesondertleben überhaupt kirchlich zugelassen werde oder nicht, und im ersteren Falle, dass es auf bestimmte oder unbestimmte Zeit verstattet werde. Von dem Beschlusse ist sodann den Partheien und dem competenten Pfarrer Kenntniss zu geben.

Wird dies *Permittimus* auf bestimmte Zeit ertheilt, dann muss mit Ablauf derselben die Sühne von neuem versucht, und wird letztere nicht erreicht, wiederholt ermittelt, erwogen und beschlossen werden, ob eine Sonderung fernerhin zulässig erscheine oder nicht. Bei dem *Permittimus* auf unbestimmte Zeit ist dagegen der Antrag einer Parthei abzuwarten'.

Sed finis sit!

68. Studiosus autem sacri juris candidatus, qui hucusque exilia haec nostra legere sustinuerit, ex omnibus duo haec memoriae et documenti ergo facile retinebit:

1) Tolerantiam juridice sumptam corpus juris canonici gl. in comparativa permissione ponit (n. 19), quam classici doctores ad ,actum negativum, sonantem in ,pati' reducunt (nn. 10—11). Et id recte quidem.

Qui enim in omni tolerantia habetur actus, duplici ratione ‚negativus' est, ratione habita scilicet tum ipsius legis, tum rei toleratae (n. 11).

Priori modo dicitur ‚negativus', quia est negatio actionis circa legem, cujus violationem legislator tolerando fieri sinit; lex enim, etiam post editum tolerantiae decretum, omni ex parte, intensive et extensive, ita firma in priori suo robore permanet, ut nec ipse ille singularis et extraordinarius casus, in quo impune non observari permittitur, ab ejus obligatione eximatur (n. 39).

Altero modo vocatur ‚negativus', quia est negatio actionis in ordine ad rem, quae toleratur, sive approbandam sive improbandam; quum legislator, solius boni publici causa, citra omnem approbationem, patienter tantum ferat, quae contra legem fieri vel facta videt.

Est autem actus ‚sonans in pati', quia impunitatem dat apud homines, et alios ab eo, cui permittitur, obligat, ne impedimentum ponant (nn. 10—11 et 17).

2) Atque ut, unde exorsus est, ibidem terminetur commentarius, ‚propter humanae naturae varietatem et machinationes ejus inopinabiles' (n. 1), providentissimo consilio fit, ut Sedes Apostolica, ‚facta singularia, quae in exceptionalibus casibus a lege deflectunt, moderatione ac prudentia duce potius quam legis rigore judicando, identidem *tolerari posse*' declaret. Dum enim ejusmodi decreto ‚media veluti strata inter rigorem et dispensationem incedendo' (n. 14) ex una parte sapienter praecavet, ne ‚nimium emungendo sanguis eliciatur' (n. 15), ex altera parte rem vetitam intra terminos in decreto expressos impune fieri ita sinit, ut firma in suo robore lex permaneat (nn. 32 et 39).

Ist der Erfolg unserer Hilfeleistungen für die Seelen im Reinigungsorte ein sicherer?

Von Prof. Dr. Franz Schmid.

1. Daß die Kinder der katholischen Kirche den Seelen der Abgeschiedenen auf mancherlei Weise Hilfe zu bringen bestrebt sind, ist eine allbekannte Thatsache. Ebenso ausgemacht ist es, daß dabei nur jene Abgeschiedenen inbetracht gezogen werden können, deren Seelen sich im Reinigungsorte befinden. Denn die Seligen des Himmels sind unserer Hilfe in keiner Weise mehr bedürftig, und die Verworfenen in der Hölle sind für eine solche gänzlich unempfänglich. Die Hilfeleistungen (suffragia pro defunctis) sind übrigens, wie jedermann weiß, gar verschiedenartig. Hierher gehören neben dem hl. Messopfer und den Ablässen auch die guten Werke aller Art, wie sie gewöhnlich unter den drei Stichwörtern „Beten, Fasten und Almosengeben" zusammengefasst werden. Beim Altarprivilegium sind Ablass und Opfer in eigenthümlicher Weise verknüpft. Daß durch all diese Mittel den Abgeschiedenen Abkürzung oder Linderung ihrer Peinen und je nach Umständen auch volle Erlösung zutheil wird, ist in der katholischen Ueberzeugung aufs deutlichste ausgesprochen. Ja solange wir diese Sache nur ganz im allgemeinen betrachten, fehlt es auch nicht an diesbezüglichen Lehrentscheidungen der Kirche. Geht man aber genauer in diesen Lehrpunkt ein, so bleibt diesbezüglich noch gar manches dunkel und unentschieden. Die wichtigste unter den hieher gehörigen

Fragen ist wohl diese: Kann der Erfolg der gedachten Hilfeleistungen als ein sicherer angesehen werden, oder ist derselbe seiner Natur nach höchst zweifelhaft? Diese Frage wollen wir im folgenden einer eingehenden Untersuchung unterziehen. In letzter Instanz haben wir dabei die Ablässe im Auge, ohne jedoch das hl. Messopfer und die guten Werke, soferne dieselben genugthuende Kraft besitzen, rein nebensächlich herbeizuziehen.

2. Wir reden hier absichtlich von den guten Werken nur, soferne dieselben genugthuende Kraft haben, und zwar aus folgendem Grunde. Bekanntlich schreibt man den guten Werken allgemein einen dreifachen Wert zu, nämlich einen verdienstlichen, einen impetratorischen und einen genugthuenden; wenn auch nicht geleugnet werden darf, daß bei einigen Werken, wie beim Gebete, das inpetratorische, bei anderen, wie bei Werken der Abtödtung, das genugthuende Moment vorherrscht. Das erste von diesen drei Theilmomenten, nämlich das Verdienst als solches, ist, abgesehen vom Verdienste des Gottmenschen, nach allgemeiner Lehre, gänzlich unveräußerlich d. h. es kann als solches unter keiner Bedingung auf einen Dritten übertragen werden; während der impetratorische und genugthuende Wert der guten Werke auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen unter entsprechenden Voraussetzungen einer dritten Person zugewandt werden kann. Ob indessen die Lebenden den Seelen im Reinigungsorte nicht blos, wie allgemein zugestanden wird, auf dem Wege der Genugthuung, sondern auch auf dem Wege des bloßen Erbittens (per modum impetrationis qua talis) wirksam beispringen können, darüber sind die Gottesgelehrten nicht einig[1]. Diese nebensächliche Streitfrage übergehen wir hier absichtlich; und zwar aus dem Grunde, weil das Erbitten als solches seiner Natur nach nicht leicht jenen Grad von Sicherheit oder Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen kann, den wir hier im Auge haben und der an und für sich der Uebertragung des Genugthuungswertes eigen sein kann.

3. Nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen können wir in die Sache selbst eingehen. Um in vorliegender Angelegenheit die gewünschte Klarheit zu erzielen, müssen wir, stufenweise vorgehend, Lehrmeinung von Lehrmeinung sorgfältig unterscheiden. — Die erste Lehrmeinung, um vorläufig diesen allgemeinen Ausdruck bei-

[1] Vgl. *Suarez.* De sacramentis tom. II disp. 48 sect. 5.

zuhehalten, wäre folgende: Die Seelen im Reinigungsorte ziehen weder im allgemeinen noch im besondern aus den Hilfeleistungen der Lebenden irgend einen Nutzen, somit hat der fragliche Gebrauch schließlich in irgend einer irrthümlichen Ueberzeugung d. h. in einer Art mitleidigen Aberglaubens seinen Grund und kann höchstens insoferne gefördert oder wenigstens geduldet werden, als derselbe mit einer gewissen Befriedigung für die Lebenden verbunden ist[1]). — Eine zweite, von der frühern wohl zu unterscheidende Lehrmeinung kann also formuliert werden: Daß unsere Hilfeleistungen den Seelen im Reinigungsorte im allgemeinen zugute kommen und, wenn man will, nach ihrem vollen Werte zugewendet werden, muss nicht blos als gewiss, sondern sogar als ein förmlicher Glaubenssatz angesehen werden; aber ob dieselben einer bestimmten Seele, und wäre es auch nur in einem beschränkten und von Gott nach Belieben festgestellten Maße, zukomme, das bleibt, selbst wenn alle anderen nöthigen Voraussetzungen zutreffen[2]), immer vollkommen ungewiss oder doch höchst zweifelhaft. — Eine dritte Lehrmeinung, die wieder einen Schritt weiter geht, sagt: Den Glaubenssatz, daß die Hilfeleistungen der Lebenden im allgemeinen den Seelen im Reinigungsorte nützen, vorausgesetzt, ist es des weitern auch theologisch gewiss oder doch höchst wahrscheinlich, daß diese Hilfeleistungen unter den selbstverständlichen Voraussetzungen wenigstens in einem gewissen Maße gerade der beabsichtigten Seele zugewendet werden; ob aber die fragliche Hilfeleistung dieser betreffenden Seele nach ihrem ganzen Werte oder nur nach einem bestimmten, vielleicht sehr kleinen Bruchtheile desselben zukommt, das ist und bleibt uns vollständig ungewiss. — Die vierte und letzte Lehrmeinung endlich spricht den Grundsatz aus: Unter den Voraussetzungen, die als selbstverständlich betrachtet werden können, kommen unsere Hilfeleistungen der beabsichtigten Seele nach ihrem vollen Werte zugute.

[1]) Aehnlich drückt sich der hl. Augustin bezüglich dessen aus, was für die Seele eines Verworfenen geschieht, wenn er schreibt: Pro valde malis etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum (sacrificia altaris etc.), qualescumque vivorum consolationes sunt. *Enchir.* c. 110. [2]) Diese Voraussetzungen sind: 1. Daß die fragliche Seele sich wirklich im Reinigungsorte befindet; 2 daß die Hilfeleistung als solche in sich giltig oder fehlerfrei ist; 3. daß dieselbe mit hinreichender Bestimmtheit jener Seele geschenkt oder zugedacht wird.

4. Die letzte Lehrmeinung läſst selbstverständlich wieder verschiedene Modificationen zu. Eine derartige Modification und zwar wohl die beachtenswerteste besteht darin, daß man mildernd beifügt: Hiemit soll nicht ein Gesetz aufgestellt werden, das gar keine Ausnahme zuläſst, sondern es soll nur ein Grundsatz ausgesprochen sein, der im Walten der übernatürlichen Vorsehung Gottes als Regel gilt. Wenn man von der allgemeinen Regel bestimmte Hilfeleistungen, zB. den vollkommenen Ablaſs, der am meisten Schwierigkeiten bietet, im voraus gänzlich ausnimmt, so hat man eine weitere Modification dieser Lehrmeinung[1]). Andere Modificationen würden sich ergeben, wenn man in unserer Frage zwischen den verschiedenen Unterarten der Hilfeleistungen oder zwischen dem vollkommenen Ablaſs als solchem und dem privilegium altaris insbesondere bedeutsame Unterschiede feststellen wollte. — Eine ähnliche Modification von nicht zu unterschätzender Bedeutung könnte in die dritte Lehrmeinung eingeführt werden, wenn man die ausdrückliche Erklärung beifügte: Die Lehre, daß die Hilfeleistungen der Lebenden, wenigstens einem gewissen Bruchtheile nach, wirklich gerade der beabsichtigten Seele zukommt, soll keineswegs als ein durchaus unverbrüchliches Gesetz, sondern blos als eine allgemeine Regel mit nicht zu häufigen Ausnahmen angesehen werden; es kann somit die gemeinte Seele wohl auch gänzlich übergangen werden[2]).

5. Von den vier vorgeführten Anschauungen muſs die erste ohne weiteres für irrthümlich, ja in ihrer vollen Allgemeinheit sogar als ketzerisch bezeichnet werden. Ihr gegenüber ist zu sagen: Daß die Bemühungen der Lebenden zugunsten der Seelen des Reinigungsortes im allgemeinen ihren eigentlichen Zweck wirklich erreichen, ist ein förmlicher Glaubenssatz; was dann die Ablässe im besonderen betrifft, so ist es gleichfalls zum wenigsten theologisch gewiſs, daß dieselben den Seelen im Reinigungsorte unter

[1]) So neuestens C. Manzoni in seinem Werke: De natura peccati ejusque remissione (Lodi 1890) S. 171. [2]) Eine weitere Modification tritt in den angeführten Lehrmeinungen ein, wenn man dem Gedanken Raum gibt: Ausnahmsweise kann es geschehen, daß von der göttlichen Vorsehung gewisse Hilfeleistungen nicht blos einer bestimmten Seele, sondern sogar den Seelen im Reinigungsorte im allgemeinen gänzlich oder theilweise vorbehalten werden. Vgl. *Becanus*, Theologia scholastica, De sacram. c. 25 q. 16 concl. 3.

den entsprechenden Voraussetzungen im allgemeinen wirklich Nutzen bringen. Der erste Theil dieser Behauptung gründet sich auf den Kirchenrath von Trient, wo es bekanntlich heißt: Purgatorium esse animasque ibi detentas fidelium suffragiis, potissimum vero acceptabili altaris sacrificio juvari[1]). Der zweite Theil, der insbesondere von den Ablässen redet, ergibt sich vor allem aus der uralten und seit langem so allgemeinen Praxis des Römischen Stuhles, zugunsten der Abgeschiedenen Ablässe zu ertheilen. Ueberdies sprechen dafür auch noch mehrere ausdrückliche Lehrentscheidungen der Päpste[2]). Ein genaueres Eingehen auf diesen Gegenstand liegt nicht im Bereiche unserer gegenwärtigen Untersuchung.

6. Die an zweiter Stelle dargelegte Anschauung kann zwar nach unserem Dafürhalten nicht ketzerisch genannt werden; aber wir nehmen keinen Anstand, dieselbe in ihrer Allgemeinheit genommen als irrthümlich und verwegen zu bezeichnen. Daher stellen wir ihr gegenüber die weitere Behauptung auf: Die Hilfeleistungen der Lebenden werden den Abgeschiedenen nicht blos in einer für uns ganz unbestimmbaren Weise zugewendet; es ist vielmehr ganz unzweifelhaft, daß dieselben in der Regel[3]), unter den selbstverständlichen Voraussetzungen[4]), gerade jenen Seelen irgendwie zu-

[1]) Sess. 25 coll. sess. 23 cap. 2 et can. 3. Vgl. *Suarez* l. c. disp. 48 scit. 4. [2]) Wir verweisen in Kürze auf folgendes. Unter den von Sixtus IV verworfenen Sätzen des Peter von Osma findet auch dieser: Papa non potest indulgere alicui viro poenam purgatorii; und unter den von Leo X verurtheilten Sätzen Luthers stehen auch die nachfolgenden: Indulgentiae sunt piae fraudes fidelium . .; Sex generibus hominum indulgentiae nec sunt necessariae nec utiles, videlicet: mortuis seu morituris, infirmis etc. In der Bulle Auctorem fidei Pius' VI heißt es unter anderem: Item in eo quod addit (synodus Pistoriensis), luctuosius adhuc esse, quod chimerica isthaec applicatio (thesauri) transferri volita sit ad defunctos: falsa, temeraria . . inducens in errorem haereticali nota in Petro de Osma confixum, iterum damnatum in art. 22. Lutheri. (Siehe *Denzinger*, Enchiridium symbolorum n. 615 642 646 1405.) Wie man sieht, gibt Pius VI eine authentische Erklärung über die Tragweite der früheren diesbezüglichen Entscheidungen des Römischen Stuhles. [3]) Die Frage, ob diese Regel auch ihre Ausnahmen zuläßt, so daß mitunter die beabsichtigte Seele bei der Zuwendung der Hilfeleistungen gänzlich übergangen wird, werden wir später zu berühren Gelegenheit finden. [4]) Diese selbstverständlichen Voraussetzungen haben wir schon oben S. 299[2] namhaft gemacht. Bei den Ablässen kommt noch die weitere Bedingung inbetracht, daß sie auf Grund einer besonderen Begünstigung des hl. Stuhles den Abgeschiedenen zugewendet werden können.

gute kommen, denen sie von den Lebenden zugedacht sind; somit kann nur die Frage nach dem Maße dieser Zuwendung als offene Frage angesehen werden.

7. Was den Beweis betrifft, so gestehen wir vor allem gerne zu, daß dieser zweite Satz nicht in absolut unlösbarem Zusammenhange mit dem ersten steht. Denn wer will die beiden Gedanken: Gott nimmt zwar die Hilfeleistungen für die Abgeschiedenen immer unfehlbar an; aber die Austheilung derselben an die einzelnen Seelen hat er ein für alle Male ganz seinem freien Willen vorbehalten — für unvereinbar erklären? Unter der gemachten Voraussetzung könnte eine bestimmte Seele im Reinigungsorte bei Zuwendung der Hilfeleistungen nicht blos theilweise und zeitweilig, sondern allzeit gänzlich übergangen werden. Allein mag dies auch denkbar sein und mag sich somit der zweite Satz auch nicht gerade mit unausweichlicher Consequenz aus dem ersten ergeben, so steht er doch mit demselben in so innigem Zusammenhange, daß er mit vollem Rechte die naturgemäße Fortentwicklung des ersten genannt werden muss. Wer nämlich den ersten Satz festhält, den zweiten aber abweist, der bleibt offenbar gleichsam auf halbem Wege stehen und durchbricht auf gewaltsame Weise die von selbst gegebene Schlusskette. Daher müssten für ein solches Verfahren positive Gründe vorgebracht werden, sonst wird jeder Vernünftige der naturgemäßen Folgerung Raum geben. Solche Gründe sind aber nicht so leicht zu erbringen; wenigstens sind diejenigen, die gewöhnlich vorgebracht werden, wie sich später zeigen wird, nicht vollkommen stichhaltig.

8. Dabei fehlt es auch nicht an positiven Beweisgründen zugunsten der zweiten Behauptung. Man braucht sich nur die Beweisstellen aus der hl. Schrift und aus der Erblehre, die zugunsten des ersten Satzes sprechen, etwas aufmerksamer anzusehen, und man wird finden, daß dieselben fast ebenso entschieden für den zweiten Satz sprechen. Was die hl. Schrift anbelangt, so berufen sich die katholischen Theologen für die Lehre vom Fegefeuer und von den damit zusammenhängenden Hilfeleistungen für die Verstorbenen allgemein auf die bekannte Stelle des zweiten Machabäer-Buches: Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur[1]). Wie aus dem Zusammenhange klar

[1]) 2 Mach. 12, 46.

hervorgeht, hat dieser Text nicht die abgeschiedenen Seelen des Reinigungsortes im allgemeinen, sondern vielmehr die Seelen ganz bestimmter Personen d. h. die Seelen der in letzter Schlacht gefallenen Krieger im Auge. Man beruft sich ferner für die vorliegende Lehre mit Nachdruck auf die alten Liturgien mit ihrem Memento mortuorum. In diesen Liturgien wird aber nicht blos für die Abgeschiedenen im allgemeinen sondern überdies auch für ganz bestimmte Personen Fürbitte bei Gott eingelegt. Wir brauchen diesbezüglich nur an die alten Diptychen und an die bekannten Buchstaben N. N. im Missale Romanum zu erinnern. Von den Vätern werden für diesen Lehrpunkt mit Vorliebe Tertullian, Cyrill von Jerusalem und Augustin angezogen[1]). Was thut aber Cyrill von Jerusalem anderes, als daß er den Gedanken der Liturgien wiedergibt?[2]) Tertullian redet seinerseits von der Darbringung des hl. Opfers für bestimmte Personen am Jahrestage ihres Ablebens[3]), und Augustin empfiehlt insbesondere seine verstorbene Mutter dem frommen Andenken seiner Leser zur Zeit des hl. Opfers[4]). Der gleiche Gedanke tritt uns endlich in ganz unverkennbarer Weise aus den oben[5]) wiedergegebenen Entscheidungen des hl. Stuhles entgegen. In diesen Entscheidungen ist im Unterschiede von den bisher angeführten Beweismomenten ausdrücklich von den Ablässen die Rede. Aber auch abgesehen von solchen Entscheidungen, kann kein Kenner des kirchlichen Lebens übersehen, daß sowohl die Päpste, wenn sie zugunsten der Abgeschiedenen Ablässe verleihen, als auch die Gläubigen, wenn sie diese Ablässe zu gewinnen suchen, ganz vorherrschend die Auswahl bestimmter Seelen im Auge haben. Wer daran zweifeln wollte, den müssten wir an das sog. Altarprivilegium erinnern. Der damit gegebene Ablass kann authentischen Entscheidungen zufolge nur jener Seele zugewendet werden, welcher vom Priester das Messopfer als solches zugewendet wird[6]). Diese ganze Behauptung erscheint schließlich fast als selbstverständlich. Die Lehre von den

[1]) Vgl. *Egger,* Enchiridion dogmaticae specialis n. 538. [2]) Cateches mystag. 5 n. 9. [3]) De corona n. 3. [4]) Confess. l. 9 c. 12. [5]) Vgl. oben n. 5. [6]) Auf die Frage, in welcher Weise die Zuwendung des Altarprivilegiums dort erfolgt, wo das Messopfer für mehrere Verstorbene zugleich oder gar für die Seelen des Fegefeuers im allgemeinen gelesen wird, brauchen wir hier nicht einzugehen. (Vgl. *Lehmkuhl,* Theol. moral. II n. 557.)

Hilfeleistungen für die Abgeschiedenen fußt ja auf der Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen und auf der damit zusammenhängenden christlichen Liebe. Wer will es aber bezweifeln, daß die Gemeinschaft der Heiligen und die christliche Bruderliebe nicht blos auf die Kirche als Ganzes sondern auch auf die verschiedenen Glieder der besagten Gemeinschaft im einzelnen sich beziehen kann und wirklich zu beziehen pflegt?

9. Wie wir glauben, erhärten die vorgebrachten Gründe in unwiderleglicher Weise den Satz: Von den Hilfeleistungen, die bestimmten Personen zugedacht werden, kommt der betreffenden Seele unter den selbstverständlichen Voraussetzungen ein aliquoter Theil in der Regel auch wirklich zugute. Ob dies jedoch vor Gott nicht blos als Regel mit seltenen Ausnahmen, sondern als durchaus unverbrüchliches Gesetz gelte, wird vielleicht manchen Theologen von vollkommen kirchlicher Gesinnung zweifelhaft erscheinen. Uns indessen, wir gestehen es, scheint ein solcher Zweifel unberechtigt. Wir fragen: Legen die vorgebrachten Beweismomente einen derartigen Zweifel nahe oder bieten sie dafür wenigstens eine bequeme Unterlage? Nach unserem Urtheile nicht im mindesten. Zudem würde man infolge der fraglichen Annahme in letzter Instanz zum Schlusse hingedrängt: Also sind gewisse Seelen des Reinigungsortes entweder für ihr ganzes dortiges Verbleiben oder doch für eine bestimmte Dauer von dem Austausch der übernatürlichen Güter und somit wenigstens der Hauptsache nach von der Gemeinschaft der Heiligen gänzlich ausgeschlossen. Ist dies einer Seele gegenüber, die im Stande der Gnade und in der Gemeinschaft der Kirche verschieden ist, nicht eine unerträgliche oder zum wenigsten eine recht harte Annahme? Eine derartige Annahme kann höchstens den Katechumenen oder solchen gegenüber, die in der Excommunication gestorben sind, zulässig erscheinen. Oder lassen sich wenigstens zugunsten der fraglichen Ausnahmen besondere Gründe geltend machen? Wir werden weiter unten die Gründe, welche diese oder eine andere verwandte Annahme zu begünstigen scheinen, gewissenhaft vorführen und zu entkräften suchen. Hier begnügen wir uns mit der Bemerkung, daß diese Gründe rücksichtlich des gegenwärtigen Fragepunktes offenbar viel schwächer sind als rücksichtlich des folgenden.

10. Nun können wir zum Kernpunkte unserer Untersuchung übergehen. Die Frage, die unter den großen Theologen haupt-

sächlich strittig ist und nach unserem Dafürhalten einzig als strittig angesehen werden sollte, ist diese: Soll man von den vier oben aufgestellten Lehrmeinungen der letzten oder der vorletzten den Vorzug geben? Rufen wir uns dieselben deutlich ins Gedächtnis zurück. Die erstere sagt: Mögen auch die Ablässe und andere Hilfeleistungen nicht blos den Seelen des Fegefeuers im allgemeinen, sondern auch gerade der beabsichtigten Seele selbst, sei es ausnahmslos oder sei es wenigstens in der Regel, irgend welchen Nutzen bringen, so trifft es doch lange nicht immer, ja vielleicht nur selten zu, daß die mehrgedachten Hilfeleistungen von Gott der beabsichtigten Seele nach ihrem vollen Werte zugewendet werden. Eine bedeutsame Modification dieser Lehrmeinung und eine Steigerung des in ihr maßgebenden Gedankens wäre es, wenn man ausdrücklich beisetzte: Ja es kann sogar oft der Fall sein, daß die Hilfeleistungen einer bestimmten Seele von der göttlichen Gerechtigkeit gänzlich vorbehalten werden; wenigstens besitzen wir vom Gegentheil keine befriedigende Wahrscheinlichkeit, geschweige denn eine annähernde Gewissheit. — Um die vorgelegte Lehrmeinung nach allen Seiten hin vollkommen auszubauen, wäre noch die Nebenfrage zu beantworten: Was geschieht im Falle des bezeichneten Vorbehaltes mit den fraglichen Hilfeleistungen, beziehungsweise mit ihrem jeweiligen Ueberschusse? Geht dieser Ueberschuss gegebenen Falls vollständig verloren[1])? oder fließt er in den Schatz der Kirche, beziehungsweise bleibt er in demselben zurück? oder wird er von Gott nach seinem Ermessen anderen Seelen zugewendet? oder endlich dem Lebenden selbst belassen?[2]) Wir werden schwerlich irren, wenn wir annehmen, daß die Vertheidiger der soeben vorgeführten Lehrmeinung im ganzen und großen der dritten Anschauung huldigen[3]). Was das äußere Ansehen betrifft, scheint diese dritte Lehrmeinung namentlich rücksichtlich der Ablässe heutzutage unter den Theologen die gewöhnliche zu sein[4]). Hören wir nun ihre Begründung. Dabei bitten wir den Leser, gleich

[1]) Dies scheint, wenigstens nach der Ausdrucksweise, die Anschauung Bellarmins zu sein. Vgl. *Bellarm.* Controv. De indulg. l. 2 c. 19 sub finem. [2]) Diese Anschauung wird von Thomas von Aquin (Suppl. q. 71 al. 73 a. 4) ausdrücklich bekämpft oder ausgeschlossen. [3]) Von Bellarmin (l. c.) wird diese Meinung mit aller Bestimmtheit abgewiesen. [4]) Vgl. Beringer, Die Ablässe, 1. Theil n. V.

zuzusehen, wieweit den vorgebrachten Gründen allgemeine Tragweite zuerkannt werden darf.

11. Vor allem beruft man sich in neuester Zeit auf folgende Entscheidung der Römischen Ablass-Congregation. Episcopus S. Flori in Gallia exposuit: Utrum per indulgentiam altari privilegiato annexam intelligenda sit indulgentia plenaria animam statim liberans ab omnibus purgatorii poenis; an vero tantum indulgentia quaedam secundum divinae misericordiae beneplacitum applicanda. — Sacra Congregatio votis consultorum auditis (die 28. Julii 1840) respondit: Per indulgentiam altari privilegiato annexam, si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendam esse indulgentiam plenariam, quae animam statim liberet ab omnibus purgatorii poenis; si vero spectetur applicationis effectus, intelligendam esse indulgentiam, cujus mensura divinae misericordiae beneplacito et acceptationi respondet[1]). Diese Entscheidung deutet auch den inneren Grund an, worauf sich diese Lehrmeinung vorzüglich stützt. Mit dem Tode tritt nämlich für den Menschen Gott gegenüber die Zeit der Vergeltung und mithin die Zeit der strengen Gerechtigkeit ein. Daß aber einem Verstorbenen die von einer dritten Person gewonnenen Ablässe und dargebotenen Genugthuungswerke von Gott so, als wäre alles von ihm selbst geschehen, angerechnet werden, fällt gewiss nicht in den Bereich strenger Gerechtigkeit, sondern muss vielmehr als ein Act besonderer Güte und Erbarmung angesehen werden. Und wenn wir auch wissen — so kann dieser Beweis vervollständigt werden — wenn wir auch wissen, daß Gott den Abgeschiedenen gegenüber seine Güte und Barmherzigkeit im allgemeinen auf die gedachte Weise bethätiget, so ist und bleibt uns doch die Art und Weise ihrer Bethätigung und namentlich das Maß derselben vollständig unbekannt. Ungefähr der nämliche Gedanke ist es, wenn manche sagen: Es läßt sich von Seite Gottes keine eigentliche Verheißung nachweisen, daß er die Ablässe und anderweitigen Hilfeleistungen der Lebenden zugunsten der Abgeschiedenen immer unverbrüchlich annehmen wolle. Dies sieht man — so kann man zur Begründung beifügen — unter anderem auch aus dem bedeutsamen Unterschied, welchen die

[1]) Vgl. Beringer, aaO. (über das Altarprivilegium).

Kirche zwischen den Ablässen für die Lebenden und den Ablässen zugunsten der Verstorbenen festhält. Letztere können nämlich nach der officiellen Ausdrucksweise nicht anders als fürbittweise zugewendet werden; was offenbar besagt, daß bei ihnen der wirkliche Erfolg sehr ungewiss bleibt.

12. Dies ist auch die Lehre des hl. Augustin. Derselbe sagt in Kürze: Das hl. Messopfer und die guten Werke der Lebenden nützen nicht allen Abgestorbenen, für die sie verrichtet werden, sondern blos jenen, die sich im Leben dieser Hilfe würdig gemacht haben[1]). Und in der That, was könnte den Gesetzen der Gerechtigkeit mehr entsprechen, als daß die Hilfeleistungen der Lebenden jenen Verstorbenen, welche wahrhaft fromm gelebt, welche nach solchen Hilfeleistungen im Leben großes Verlangen getragen, die Gewalt der Kirche betreffs der Ablässe hochgehalten und selbst ihrerzeit für die Seelen des Fegefeuers viel geleistet haben, mehr zugute kommen als solchen, die erst im letzten Augenblicke ihres Lebens m[illegible] knapper Noth dem Schlunde der Hölle sich entwunden haben u[illegible]ei denen betreffs der eben angedeuteten Punkte durchaus da[illegible]gentheil der Fall war? Oder widerspricht es nicht dem [illegible]chen Gefühle, anzunehmen, die Seele eines vollendeten Böse[illegible]s, der sich erst im letzten Augenblicke mit Gott mühesam [illegible] gesöhnt hat, könne entweder infolge eines vollkommenen Ablasses, den ihr eine liebende Seele zuwendet, und namentlich durch das Altarprivilegium oder durch eine große Menge anderweitiger Hilfeleistungen den Flammen des Fegefeuers entweder ganz entgehen oder doch nach ganz kurzer Zeit entrissen werden? Käme man auf diesem Wege nicht schließlich zur ungereimten Folgerung: Es liegt jeden Augenblick in der Gewalt der Lebenden, das Fegefeuer gänzlich zu entleeren? Ja müsste unter solchen Voraussetzungen der Reinigungsort nicht mitunter in Wirklichkeit ganz entvölkert sein? Zudem wären auf diese Weise, namentlich was die Früchte des hl. Messopfers betrifft, die Armen den Reichen gegenüber in ganz ungebürlichem Nachtheil.

13. Endlich kann man mit Recht behaupten: Die entgegengesetzte Ansicht widerspricht unverkennbar der Ausgestaltung des katholischen Lebens und der ganzen Anschauungsweise der Kirche. Daß die Kirche ohne das geringste Bedenken für ein und dieselbe

[1]) De cura gerenda pro mortuis c. 18 n. 22.

Seele eine große Anzahl von Messen oder auch weltewige Mess- und Gebetsstiftungen annimmt, ist bekannt. Wie lässt sich aber dies rechtfertigen, wenn die Hilfeleistungen der beabsichtigten Person stets unfehlbar zukommen? Was dann namentlich die Ablässe betrifft, so wird unter anderem das Altarprivilegium von der Kirche in solcher Weise verliehen, daß es für ein und dieselbe Seele nicht blos einmal sondern zu wiederholten malen in Anwendung kommen kann, ja unter Umständen sogar öfters in Anwendung kommen muss. In auffallender Weise trifft dies bei gewissen Messbündnissen für Priester zu, wo statutenmäßig jeder für seinen verstorbenen Mitbruder eine hl. Messe zu lesen hat und dabei gerade ad hoc die Begünstigung des Altarprivilegiums besitzt. Ut quid perditio haec? könnte man hier fragen. Wenn die Zuwendung des hl. Opfers sammt dem damit verbundenen vollkommenen Ablass des Altarprivilegiums für die bestimmte Seele unfehlbar ist, so muss im Falle dieses Privilegiums eine einzige hl. Messe vollständig ausreichen.

14. Diese Gründe haben gewiss ein bedeutendes Gewicht; ja auf den ersten Blick möchte man glauben, daß sie die entsprechende Lehrmeinung zu voller Gewissheit erheben. Allein wie überall, so ist auch hier eine genaue Prüfung der Sache nicht überflüssig. Dazu treibt uns unter anderem die Thatsache, daß Theologen von gutem und bestem Klang den Ablässen und Hilfeleistungen für die Abgeschiedenen eine größere Sicherheit zuschreiben[1]), als es in der dargelegten Lehrmeinung geschieht. Diese Thatsache legt auch sofort den Gedanken nahe: Es muss also auch die entgegengesetzte d. h. die vierte von den oben vorgelegten Lehrmeinungen ihre guten Gründe haben, so daß vielleicht ihnen gegenüber die soeben vorgeführten Gründe viel von ihrer anscheinenden Kraft verlieren. Sehen wir also genauer zu und beginnen wir mit einer genauen Prüfung obiger Beweisgründe.

15. Was nun zunächst die angeführte Congregationsentscheidung betrifft, so kann es auffallend erscheinen, daß dieselbe auf Seite der Dogmatiker bis heute fast unbeachtet geblieben ist[2]). Dieselbe darf auch in Wirklichkeit betreffs unserer Streitfrage keineswegs als entscheidend angesehen werden, da sie dieselbe vielmehr absichtlich zu

[1]) Wir werden weiter unten die wichtigsten namhaft machen. [2]) Man vergleiche: *De Augustinis*, De re sacramentaria l. 3 in fine; *Dalponte*, Compend. theol. dogm. n. 979; *C. Manzoni* l. c., wo sie von unserer Frage handeln.

umgehen scheint[1]). Sehen wir uns die Sache genauer an. Unsere Entscheidung sagt: ‚Das Altarprivilegium oder der Ablaſs des Altarprivilegiums nützt der beabsichtigten Seele so viel, als es der Barmherzigkeit Gottes wohlgefällig erscheint‘. Da kann und muſs man gleich die Frage stellen: Liegt es im Wohlgefallen der göttlichen Barmherzigkeit, den fraglichen Ablaſs der bestimmten Seele in der Regel voll und ganz zuzuwenden. Oder ist gewöhnlich das Gegentheil der Fall? Auf diese Frage bekommt man keine entscheidende Antwort. Höchstens könnte man aus der vorfindlichen Gegenüberstellung von ‚Ablaſs in sich genommen‘ und ‚Zuwendung des Ablasses‘, sowie aus dem Gebrauche des Ausdruckes ‚Barmherzigkeit‘ etwas zugunsten der beliebten Anschauung herleiten. Der letzte Punkt, den Ausdruck ‚Barmherzigkeit‘ betreffend, wird später eigens besprochen werden. Die bezeichnete Gegenüberstellung ist ein Umstand, der uns höchstens nöthiget, einen bedeutsamen Unterschied in der Taxierung der Größe des Ablasses in sich genommen und in der Taxierung der Sicherheit bei Zuwendung des Ablasses festzuhalten; keineswegs aber berechtiget, für letztere selbst jeden bedeutenden Grad von Wahrscheinlichkeit oder auch nur jede annähernde Gewiſsheit auszuschließen. Der berechtigte Schluſs aus dieser Congregationsentscheidung kann also höchstens lauten: Vollkommene Ablässe kommen bestimmten Seelen nicht völlig unfehlbar nach ihrem ganzen Werte zu: und auch die Lehre, daß solches wenigstens in der Regel zutrifft, kann auf volle Gewiſsheit nicht Anspruch erheben. Uebrigens ist es ja bekannt, daß man in den Römischen Congregationen theologische Streitfragen dieser Art lieber zu umgehen als endgiltig zu entscheiden pflegt.

16. Aber — so bemerkt man des weiteren — mit dem Tode nimmt ja für den Menschen, wie allgemein bekannt und zugestanden ist, die Zeit der Gnade und Barmherzigkeit ein Ende, und es folgt die Zeit der strengen Gerechtigkeit. Also kann rücksichtlich eines Verstorbenen von einer unfehlbaren Nachlassung der Sündenstrafe durchaus keine Rede sein. Auch dieser Grund ist nichts weniger als durchschlagend. Eines ist in ihm allerdings vollkommen richtig und gewiſs, nämlich daß für den Menschen mit dem Tode insoferne

[1]) Auf den Umstand, daß in derselben blos vom Altarprivilegium und nicht von den Ablässen, noch viel weniger von den Hilfeleistungen für die Verstorbenen im allgemeinen die Rede ist, wollen wir kein besonderes Gewicht legen.

die Zeit der Barmherzigkeit ein Ende nimmt und die Zeit strenger Gerechtigkeit anbricht, als die abgeschiedene Seele, die im Reinigungsorte sich befindet, für sich selbst ganz und gar nichts mehr verdienen oder erreichen kann, sondern einzig und allein auf das Abbüßen (satispati) angewiesen bleibt. Allein diese Thatsache hat offenbar für unsere Streitfrage nicht die geringste Bedeutung. Nimmt man aber die aufgestellte Behauptung in dem Sinne, als ob auch von Seite der Lebenden zum Nutzen und Frommen der abgeschiedenen Seele nichts mehr geschehen könnte, dann ist dieselbe nicht blos nicht unanfechtbar, sondern geradezu unrichtig, ja in ihrer vollen Allgemeinheit sogar eine Ketzerei. Richtig ist des weiteren wieder der Gedanke: Die Thatsache, daß die Genugthuungswerke einer bestimmten Person von Gott nicht blos für diese Person selbst, sondern auch zugunsten eines Dritten — sei es ein Lebender oder ein Verstorbener — angenommen werden, schließt auf Seite Gottes einen Act der Milde oder ein gewisses Abgehen von den Forderungen der strengen Gerechtigkeit in sich. Es ist somit der Glaubensartikel von der Gemeinschaft der Heiligen im hier gemeinten Sinne nicht etwas absolut nothwendiges, sondern blos eine mehr oder weniger naturgemäße und liebevolle Einrichtung der übernatürlichen Vorsehung. Wahr ist es dann auch auf der anderen Seite, daß der beregte Austausch der Genugthuungswerke in der thatsächlichen Heilsordnung zwischen den lebenden Gliedern der Kirche nicht blos einigermaßen zulässig erscheint, sondern unter den entsprechenden Voraussetzungen bei den Theologen sogar gewöhnlich für unfehlbar gilt[1]). Nicht minder wahr und gewiss ist es ferner, daß dieser Austausch, wie wir gesehen haben, wenigstens bis zu einem gewissen Grade auch auf die Verstorbenen übergreift. Endlich kann und muss man auch noch die Behauptung aufstellen: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen oder das Gesetz von der Austauschbarkeit der Genugthuungswerke vorausgesetzt, walten in dieser Angelegenheit an und für sich die Gesetze der austauschenden Gerechtigkeit. In diesem Sinne stellen die Theologen mit großer Uebereinstimmung die Lehre auf: Beim Ablass für die Verstorbenen findet keineswegs eine reine

[1]) Vgl. *S. Thom.* l. c. a. 1; *Suarez* l. c. disp. 48 sect. 1–3. — Jedoch fehlt es nicht an solchen, welche auch unter den Lebenden die Unfehlbarkeit dieses Austausches in Zweifel ziehen. Vgl. *Sardagna.* Theologia dogmatico-polemica p. 3 tr. 6 art. 7 contr. 8 n. 320.

Vergebung aus Barmherzigkeit, sondern vielmehr nur eine Nachlassung auf Grund nebenhergehender Bezahlung aus dem Schatze der Kirche statt[1]). Wenn man endlich der Unterlage der hier besprochenen Beweisführung den Sinn gibt: Die Zuwendung fremder Hilfe auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen ist den Verstorbenen gegenüber überhaupt ganz unsicher und namentlich weit unsicherer als zwischen Lebenden; so vermögen wir darin, abgesehen von anderen Beweismomenten, nur eine unerwiesene Behauptung oder eine unzulässige petitio principii zu entdecken. Ob uns, wie schließlich bemerkt wird, die Art und Weise der Zuwendung von Genugthuungswerken an Verstorbene und deren Maß vollkommen unbekannt sei, sowie ob man diesbezüglich in keiner Weise auf ein genügendes Versprechen von Seite Gottes hinweisen könne, hängt schließlich, wie jedermann sieht, von der Frage ab, ob für die entgegengesetzte Lehrmeinung keine positiven Gründe angeführt werden können[2]). Davon also später.

17. Ebenso ungenügend und unstichhaltig ist der Beweis, der von der Formel ‚fürbittweise‘ (per modum suffragii) hergenommen ist. Vor allem könnte man hier versucht sein zu bemerken: Diese Formel bezieht sich zunächst nur auf die Ablässe; somit kann dieser Beweisgrund nicht ohne weiteres auf alle Hilfeleistungen und namentlich nicht auf das hl. Meßopfer ausgedehnt werden. Allein wir unsererseits finden in gegenwärtiger Angelegenheit die angedeutete Unterscheidung nicht sonderlich zutreffend, halten aber auch die darin gelegene Ausflucht keineswegs für nöthig. Fragen wir also genauer: Was bedeutet denn eigentlich der Ausdruck per modum suffragii, den man mit ‚fürbittweise‘ wiederzugeben beliebt? Derselbe ist formell dem Ausdrucke per modum absolutionis entgegengesetzt. Somit will er zunächst nur besagen: Die Schlüsselgewalt der Kirche erstreckt sich nicht in directer Weise auf das Fegefeuer und dessen Bewohner, wie solches den Lebenden gegenüber zutrifft. Aus dieser Wahrheit ergibt sich ein bedeutsamer Unterschied in Verleihung der Ablässe. Den Lebenden kann nämlich die Kirche durch einen directen Richterspruch die für begangene Sünden auferlegten oder aufzuerlegenden Bußstrafen ganz oder theilweise erlassen. Damit steht die entsprechende Zahlung aus dem

[1]) Vgl. *S. Thom.* l. c. q. 25 a. 2; *Suarez* l. c. sect. 8 und unten (n. 28) die Constitution Leos X. [2]) Man vergleiche *L. Ferraris*, Prompta bibliotheca canonica, s. v. ‚Indulgentia‘ art. 3 n. 17.

Schatze der Kirche sowie die gleichwertige Nachlassung von Seite Gottes selbst in unmittelbarem Zusammenhange. Zugunsten der Verstorbenen kann die Kirche und ihr sichtbares Oberhaupt nicht so vorgehen; sondern das Oberhaupt der Kirche kann zunächst blos den Genugthuungsschatz für die Lebenden eröffnen und zugleich ebendiesen die Befugnis einräumen, jenen Antheil, den sie durch ihr Bemühen aus dem gedachten Schatze erheben, nach Art anderer für die Verstorbenen verrichteter Genugthuungswerke (per modum suffragii) den Seelen im Reinigungsorte zuzuwenden. Dies ist die richtige Erklärung unser Formel per modum suffragii oder ‚fürbittweise‘[1]). Aus derselben ist sofort ersichtlich, daß diese Formel nichts zur Entscheidung unserer Frage beitragen kann[2]).

18. An dritter Stelle hält man uns hier das Ansehen des hl. Augustin entgegen. Der große Kirchenlehrer kommt an mehreren Stellen seiner Werke auf unseren Gegenstand zu sprechen[3]). Der oben angezogene Text lautet wörtlich, wie folgt: Non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, pervenire nisi quod pro eis sive altaris sive orationum sive eleemosinarum sacrificiis solemniter supplicamus; quamvis non pro quibus fiunt omnibus prosint sed iis tantum, quibus, dum vivunt, comparatur, ut prosint. Sed quia non discernimus, qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos

---

[1]) Vgl. *Bellarmin* l. c.; *Suarez* l. c. disp. 53 sect. 3. [2]) Aus dem Gesagten löst sich auch die Schwierigkeit, die in dem Umstande liegt, daß die Meßliturgien und die hl. Väter, wo sie der Hilfeleistung für die Verstorbenen gedenken, nicht so sehr von einer ausgleichenden Uebertragung der Genugthuungswerke, sondern fast nur von Fürbitte sprechen. Fürs erste nämlich beruht, wie wir gesehen haben, die Möglichkeit des Austausches geistlicher Güter, welche für unsere Frage die tiefste Unterlage bildet, schließlich auf einem Acte der göttlichen Milde — ein Gedanke, der in dem Worte ‚Fürbitte‘ eine ganz passende Bezeichnung findet. Fürs zweite schließt das Wort ‚Fürbitte‘ keineswegs die Ungewißheit des Erfolges in sich. Wir glauben vielmehr den Satz aufstellen zu dürfen: Der Erfolg des christlichen und namentlich des kirchlichen Gebetes ist unter den entsprechenden Bedingungen ein sicherer. Es ist hier nicht der Ort, diesen Satz zu begründen; es genügt gezeigt zu haben, daß der kirchliche Ausdruck ‚Fürbitte‘ nicht nothwendig zu ungunsten der letzten Lehrmeinung gedeutet werden muss. [3]) Wir verweisen auf folgende Stellen: Ad Dulcit. q. 2 n. 3—4; De cura ger. pro mort. c. 4 n. 6 c. 18 n. 22; Enchir. n. 110; De civ. Dei l. 20 c. 9 n. 2; l. 21 c. 24.

haec beneficia possint et debeant pervenire. Welches sind nun die Seelen, die nach der Anschauung unseres Kirchenlehrers vor Gottes Richterstuhle von dieser Art Begünstigung ausgeschlossen bleiben? Die Antwort auf diese Frage ist aus allen diesbezüglichen Stellen, besonders aber aus folgender Stelle Augustins ersichtlich. Non omnibus prosunt; et quare non omnibus prosunt nisi propter differentiam vitae, quam quisque gessit in corpore. Cum ergo sacrificia altaris sive quarumcumque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt; pro valde malis etiamsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio[1]). Ausgenommen sind also, wenn wir dem hl. Augustin folgen wollen, von dem eigentlichen Nutzen der fraglichen Hilfeleistungen die Seligen des Himmels und die Verworfenen, sonst aber niemand[2]). Will man dem von Augustin aufgestellten Grundsatze eine größere Tragweite beimessen, so möge man sich dabei vor allem wohl bewußt bleiben, daß der so verstandene Grundsatz nicht mehr das Ansehen des großen Kirchenlehrers von Hippo, sondern blos die Auctorität gewisser Theologen, die also denken, sammt einer gewissen natürlichen Billigkeit oder inneren Plausibilität für sich hat. — Was nun das erste von den beiden soeben angedeuteten Beweismomenten betrifft, so fällt dasselbe, wie am Tage liegt, mit der sog. äußeren Auctorität der fraglichen Lehrmeinung zusammen. Es braucht somit an dieser Stelle, wo wir nur die inneren Gründe besprechen, nicht weiter inbetracht gezogen zu werden.

19. Was sodann die natürliche Billigkeit oder die innere Plausibilität der Sache betrifft, so erlauben wir uns vor allem die Bemerkung, daß derartige Beweismomente jedenfalls nicht überschätzt werden dürfen. Des weiteren dürfte der fragliche Gedanke, für den die Vertheidiger der dritten Lehrmeinung so gerne eine bedeutsame innere Wahrscheinlichkeit oder natürliche Billigkeit in

---

[1]) *Enchirid.* l. c. [2]) Ja nicht einmal die Verworfenen wagt Augustin alle ausnahmslos von der erleichternden Wirkung unserer Hilfeleistungen gänzlich auszuschließen — eine Meinung, die heutzutage allgemein abgewiesen wird.

Anspruch nehmen, auch auf dem Standpunkte der vierten Lehrmeinung der Hauptsache nach gewahrt werden können. Der hier inbetracht kommende Gedanke ist, von allem Fremdartigen losgeschält, schließlich folgender: Personen, die hier auf Erden fromm gelebt, und namentlich Personen, die im Leben viel auf Ablässe gehalten und zugunsten der Seelen im Reinigungsorte viel geleistet haben, müssen doch wohl im Jenseits rücksichtlich der Ablässe und anderer Hilfeleistungen in günstigerer Lage sein als solche, bei denen das gerade Gegentheil zutrifft. Diesen Grundsatz wollen wir, in seiner Allgemeinheit genommen, bestehen lassen. Was indessen seine concrete Anwendung betrifft, erlauben wir uns folgende Bemerkungen. Fürs erste gibt es, wie jedermann weiß, gar viele Ablässe und Genugthuungswerke zugunsten der Abgeschiedenen, welche von ihren Urhebern den Händen der göttlichen Vorsehung und namentlich den Händen der Himmelskönigin zu beliebiger Vertheilung überlassen werden[1]). Da ist nun der göttlichen Vorsehung ein weiter Spielraum geboten, um das fragliche Gesetz der Billigkeit walten zu lassen. Ferner darf hier auch nicht vergessen werden, daß schließlich das ganze Thun und Lassen der Menschen der göttlichen Vorsehung untergeordnet ist. Wer will nun unter dieser Voraussetzung behaupten, daß es für die göttliche Vorsehung unmöglich oder besonders schwierig erscheint, der Entfaltung des christlichen Gebets- und Geisteslebens eine solche Richtung zu geben, daß für solche Personen, die sich im Leben der Hilfeleistung anderer fürs Jenseits besonders würdig gemacht haben, zur gegebenen Zeit auch in Wirklichkeit viel mehr geschieht als für andere, bei denen das Gegentheil der Fall ist? Sollte schließlich dies alles zur Wahrung der vorgeblichen Billigkeitsforderung nicht immer und überall ausreichen, so ist die vierte Lehrmeinung, wenn man sie nicht auf die Spitze treiben will, in der Lage, rücksichtlich der allgemeinen Regel eine entsprechende Anzahl von Ausnahmsfällen zuzulassen.

20. Damit ist auch dem auf Sensation berechneten Beispiel von dem großen Bösewichte, der auf die besagte Weise so leicht

[1]) So manche werden geneigt sein, auch jene Genugthuungswerke der freien Verfügung Gottes anheimzustellen, welche wegen eines unübersteiglichen Hindernisses, d. h. weil die Person, der die fraglichen Werke zugedacht sind, sich nicht im Reinigungsorte sondern entweder in der Hölle oder im Himmel befindet, nicht an ihre nächste Bestimmung gelangen können.

dem Fegefeuer entschlüpfen könnte, die Spitze abgebrochen. Wer nämlich eine derartige Annahme mit seinem christlichen Gefühle ganz und gar nicht vereinbaren kann, der mag für solche Fälle eine Ausnahme von der allgemeinen Regel gelten lassen. Allein bei ruhiger Prüfung fehlt es durchaus nicht an Gesichtspunkten, welche eine derartige Annahme mit dem christlichen Gefühle vereinbarlich erscheinen lassen. Vor allem wolle man hier nicht vergessen, dass die Abkürzung der Fegfeuerstrafen oder auch die gänzliche Erlassung derselben im Vergleich zu anderen übernatürlichen Gütern und namenlich im Vergleich zu jedem auch noch so geringen Steigerungsgrade der himmlischen Seligkeit im Lichte der Wahrheit als etwas höchst geringfügiges erscheint. Es ist und bleibt also ein solcher Bösewicht den besseren und eifrigeren Christen gegenüber immerhin im größten Nachtheil. Weiters fragen wir: Wenn man einem solchen Bösewichte schließlich nach dem gerechten Urtheile des göttlichen Richters den Himmel gönnen kann und gönnen muss, warum soll man ihm die schnelle Befreiung aus dem Fegefeuer unter keiner Bedingung gönnen können? Ist es nicht in einem solchen Falle, wo sich die Kraft der Erlösungsgnade Christi, die christliche Bruderliebe und die Wirkung der Gemeinschaft der Heiligen in schönstem Lichte zeigt? Der Mann hat vielleicht bis nahe an sein Ende die Erlösungsgnade verachtet, die Kirche verfolgt, dem allgemeinen Interesse der Christenheit großen Schaden zugefügt. Kaum hat er sein Unrecht erkannt, so ist alles vergeben und vergessen; man hat ihm gegenüber den Grundsatz des Apostels befolgt: Noli vinci a malo, sed vince in bono malum[1]). Soll dies dem christlichen Gefühle widerstreiten? Dass übrigens die katholische Kirche, soviel an ihr liegt, jedem, selbst dem größten Sünder, das Fegefeuer thunlichst zu verkürzen und womöglich gänzlich zu ersparen bestrebt ist, erkennt man aus ihrer angelegentlichen Sorge, allen ihren Gläubigen den sog. Sterbeablass zu vermitteln. Soll vielleicht auch dieser Ablass, die entsprechenden Bedingungen vorausgesetzt, ganz unsicher sein? Und wenn der größte Sünder, sobald er nur ernstlich will, mit Hilfe des Ablass-Schatzes noch im letzten Augenblicke seines Lebens dem Fegefeuer gänzlich entgehen kann, warum soll es dem christlichen Gefühle so widersprechend sein, dass derselbe nach dem Tode

[1]) Rom. 12, 21; vgl. *S. Thom.* l. c. q. 71 (al. 73) a. 6 ad 2.

durch fremde Vermittlung eine ähnliche Befreiung erlange? — Was sodann den Vortheil der Reichen vor den Armen hinsichtlich der Früchte des hl. Meßopfers anbelangt, so scheuen wir uns keinen Augenblick zu behaupten: Ein derartiger Vortheil der Reichen vor den Armen läſst sich im allgemeinen nicht vollständig leugnen, wie denn der Reichthum bezüglich des übernatürlichen Lebens auch in anderer Hinsicht zB. bezüglich der Wohlthätigkeit, bezüglich der Theilnahme an den religiösen Uebungen usw. manche Vortheile mit sich bringt. Es hat dies auch ganz und gar nichts Bedenkliches. Oder ist Gott nicht freier Ausspender seiner Gaben und Gnaden? Uebrigens braucht man nur das Evangelium aufzuschlagen, um sich zu überzeugen, daß auch die Armuth inbetreff des übernatürlichen Lebens ihre eigenthümlichen Vorzüge besitzt; und zwar Vorzüge, welche die genannten Vortheile des Reichthums weit übertreffen. Wie gering endlich — um diesen Punkt abzuschließen — für alle Fälle die Gefahr einer gänzlichen Entleerung des Fegefeuers ist, wird man leicht begreifen, wenn man bedenkt, wie zahlreiche Menschen einerseits von Minute zu Minute sterben und wie groß bei so manchen Sterbenden die abzutragende Strafschuld sein muſs; wie mangelhaft andererseits, mit Ausnahme des hl. Meſsopfers, in der Regel der Wert unserer Hilfeleistungen ist und wie viele Personen gleich nach dem Tode gänzlicher Vergessenheit von Seite der Ueberlebenden anheimzufallen pflegen.

21. Nun haben wir noch den letzten und wohl auch den schwerwiegendsten Beweisgrund der dritten Lehrmeinung auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen. Derselbe ist der allgemeinen Praxis entnommen, worin sich bekanntlich der Glaube und die innere Anschauung der Kirche wiederspiegelt. Um stufenweise vorzugehen, lassen wir vorläufig den vollkommenen Ablaſs und das Altarprivilegium beiseite. So begegnet uns zugunsten der fraglichen Lehrmeinung zunächst die Thatsache, daß es nicht blos die Vorsteher der Gläubigen willig geschehen lassen, wenn für ein und dieselbe Seele sehr viele Gebete oder andere gute Werke verrichtet und fast unzählige Ablässe aufgeopfert werden, sondern daß auch die Kirche selbst je nach Umständen für ein und dieselbe Person eine große Anzahl von Meſsstipendien oder auch förmliche Meſsstiftungen auf weltewige Zeiten entgegennimmt. Wozu, so muſs man fragen, dies alles, wenn die Zuwendung unserer Hilfeleistungen eine so

sichere ist? Auf diese Schwierigkeit läſst sich folgendes erwidern. Vor allem kann kein Sterblicher wissen, wie groß die Strafschuld irgend einer abgeleibten Seele vor Gott ist. Kann ja jeder, selbst der heiligste Christ mit dem Psalmisten seufzen: Comprehenderunt me iniquitates meae, et non potui, ut viderem; multiplicatae sunt super capillos capitis mei[1]). Dazu sagen wir mit Recht: In dieser Angelegenheit handeln die Gläubigen sowohl als die Kirchenvorsteher nach dem Grundsatze: Melius est abundare quam deficere oder — da der dritten Lehrmeinung jedenfalls nicht alle Wahrscheinlichkeit abgesprochen werden kann — nach der bequemen Regel: In dubio pars tutior est sequenda. Ueberdies hat man bei Meſsstiftungen für Verstorbene und bei ähnlichen frommen Werken in der Regel neben der Person, die unmittelbar inbetracht kommt, auch dessen Familie, d. h. seine Voreltern, Nachkommen und Verwandte mehr oder weniger deutlich im Auge. Somit findet sich an der angezogenen Thatsache auch unter der Voraussetzung, daß schließlich nicht die dritte sondern die vierte Lehrmeinung die richtige wäre, nichts sonderlich Befremdendes.

22. Größer ist die vorliegende Schwierigkeit rücksichtlich der vollkommenen Ablässe und namentlich des Altarprivilegiums[2]). Allein es fehlt nicht ganz an Gegenbemerkungen, die zur Beseitigung oder Abschwächung dieser Schwierigkeit dienen. Vor allem muſs man fragen: Was hat man denn eigentlich unter einem vollkommenen Ablaſs für die Verstorbenen zu verstehen? Die Theologen sind schon über die Bedeutung oder über die Tragweite eines vollkommenen Ablasses für die Lebenden nicht vollkommen einig. Bekanntlich begegnet man in älteren Erlässen der Päpste mitunter den Ausdrücken: Indulgentia plena, indulgentia plenior, indulgentia plenissima. Die gewöhnliche Erklärung dieser Benennung geht allerdings dahin, daß hiemit mehr äußere und von nebensächlichen Beigaben herrührende Unterschiede gemeint sind[3]); und die oben[4]) angeführte Congregationsentscheidung

[1]) Psalm. 39, 13. [2]) Durch das hier besprochene Beweismoment sah sich C. Manzoni (l. c.) bewogen, in unserer Streitfrage bezüglich der vollkommenen Ablässe die Anschauungsweise der dritten Lehrmeinung festzuhalten, während er im allgemeinen sich der vierten Lehrmeinung anschließt. [3]) Vgl. *Suarez* l. c. disp. 50 sect. 4; *Egger*, Theol. dogm. special. n. 591; *Lehmkuhl*, Theol. moral. II n. 526. [4]) Vgl. n. 11.

steht offenbar auf diesem Standpunkte. Allein die Theologia Wirceburgensis, die allgemein geschätzt wird, gibt eine abweichende Erklärung. Ihr zufolge bedeutet indulgentia plena sive plenaria zunächst und unmittelbar die Erlassung der ganzen von der Kirche thatsächlich auferlegten Buße, mehr mittelbar aber die Erlassung der Fegefeuerstrafen, die dieser Buße entsprechen; indulgentia plenior die Erlassung der ganzen Buße, die von der Kirche de jure hätte auferlegt werden sollen, sammt den entsprechenden Fegefeuerstrafen; indulgentia plenissima endlich die Erlassung der vollen von Gott anhängigen Strafschuld[1]. So würde in unserer Frage das, was schlechthin indulgentia plena sive plenaria genannt wird, nicht viel mehr Schwierigkeit bereiten als eine fortgesetzte Häufung unvollkommener Ablässe. Allein auch die gewöhnliche Bedeutung von indulgentia plenaria vorausgesetzt, bleibt rücksichtlich der Verstorbenen immer noch die hochwichtige und schwierige Frage: Von welcher Person soll bei der indulgentia plenaria pro defunctis das Maß der Nachlassung hergenommen werden? Drei Möglichkeiten scheinen sich da zu bieten. Fürs erste nämlich könnte man bei Beantwortung der aufgeworfenen Frage an das thatsächliche Schuldmaß jener lebenden Persönlichkeit denken, die, wie man zu sagen pflegt, den Ablass gewinnt und zugleich den Verstorbenen — sei es eine bestimmte Seele oder seien es die Seelen des Reinigungsortes im allgemeinen — zuwendet. Zweitens und, wie es scheint, am natürlichsten denkt man dabei an das thatsächliche Schuldmaß jener Seele, welche der lebende Wohlthäter bei Gewinnung des Ablasses ins Auge fasst. Endlich könnte man an jenes Maß, das der größten von den einst üblichen Kirchenbußen entspricht, oder an ein gewisses Durchschnittsmaß denken, wie es zB. für mittelmäßig verschuldete Seelen ausreicht. Es ist nicht leicht, die hier berührte Frage in endgiltiger Weise zu entscheiden und namentlich unwidersprechlich darzuthun, dass vor dem Richterstuhle Gottes für alle Fälle die mittlere Art der Maßbestimmung platzgreift[2]. So werden

[1] Wirceburg. De Poenit. c. 6 art. 4 n. 270. [2] Auch Lehmkuhl, der zunächst offenbar für die mittlere Anschauung eintritt, wagt es nicht, jenen Gedanken für alle Fälle consequent durchzuführen. Er schreibt: **Mensura indulgentiae** (pro defunctis) . . si plenaria est (ex intentione Summi Pontificis), intelligitur secundum necessitatem ejus animae, cui homo christifidelis opitulari vult seu tanta, quae sufficit ad animam

wir schließlich wieder auf den obigen Gedanken zurückgedrängt: Es ist wenigstens bei den Ablässen für Verstorbene nicht vollständig gewiss, daß ein vollkommener Ablaß der Nachlassung aller jener Fegfeuerstrafen gleichkommt, welche die beabsichtigte Seele sonst noch abzutragen hätte. Dazu ist in gegenwärtiger Angelegenheit noch folgendes zu beachten. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen ist zu dem Ende, daß die Verleihung des Ablasses als solche vor Gott giltig sei, ein entsprechender Grund erforderlich[1]. Daß dort, wo die Verleihung des Ablasses ungiltig ist, von einer Gewinnung desselben nicht die Rede sein kann, ist selbstverständlich. Wenn nun auch das Kirchenoberhaupt bei Verleihung der Ablässe die Gründe, die dazu berechtigen, abzuwehren pflegt, so kann dabei doch, wie allgemein zugestanden wird, unschwer hin und wieder irgendein Irrthum unterlaufen. Da haben wir einen neuen Grund für den zweifelhaften Erfolg der Ablässe im einzelnen genommen. Diese Bemerkungen scheinen hinzureichen, um vorliegendem Argumente seine zwingende Kraft zu benehmen.

23. Allein es bleibt immer noch die Schwierigkeit rücksichtlich des Altarprivilegiums. Dasselbe schließt offenbar, sofern man den Römischen Erlässen nicht ungebürliche Gewalt anthun will, einen vollkommenen Ablass im strengen Sinne des Wortes in sich, dessen Maßbestimmung von der betreffenden Seele selbst herzunehmen ist. Dem ungeachtet — so lautet unsere Schwierigkeit — lässt die Kirche auch diesen Ablass ein und derselben Seele zu wiederholten Malen zuwenden. Wir gestehen zu, daß wir diesen dunklen Punkt nicht vollständig aufzuhellen imstande sind. Allein immerhin können auch hier einige bedeutsame Gegenbemerkungen vorgebracht werden. Vor allem haben wir es hier nicht sofast mit einer allgemeinen Praxis, sondern mehr mit einem gewissen Einzelzuge der kirchlichen Ablasspraxis zu thun, ein Umstand, der die Kraft dieses Beweismomentes einigermaßen mindert. Sodann kann man sagen: Streng genommen wird die wiederholte Zu-

---

illam e purgatorio liberandam .. circa plenariam indulgentiam autem, quam aliquis dividere velit in plures, aut dicendum est, Deum tum determinare certam mensuram, quam accipiat et dividat, aut Deum eligere certam animam quamdam pro virtuali aut habituali voluntate illius, qui indulgentiam offert (l. c. n. 532 533). Uebrigens können und wollen wir hier in diese Detailfragen nicht näher eingehen.

[1] Vgl. S. *Thom.* l. c. q. 25. a. 2.; *Suarez* l. c. disp. 54. sect. 2.

wendung des Altarprivilegiums an ein und dieselbe Person von der Kirche als solcher mehr indirect oder nebenher gestattet, als direct und positiv angeordnet — ein Umstand, der wieder das Gewicht des Beweises schwächt. Dabei schiene die Kirche für den Fall, daß alles, was hier inbetracht kommt, im vollen Sinne der Kirche selbst zugeschrieben würde, fast mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen[1]). Denn einerseits erklärt die Kirche den Ablass des Altarprivilegiums für einen vollkommenen Ablass im vollen Sinne des Wortes und will zugleich, daß derselbe nur der Seele, wofür celebriert wird, zugewendet werde; andererseits würde sie dennoch nach erfolgter einmaliger, an und für sich giltiger Zuwendung des gedachten Ablasses die fragliche Angelegenheit nicht für abgeschlossen betrachten. Scheint dies nicht ein Widerspruch zu sein? Wo liegt da der Ausweg? Muss derselbe nothwendig gerade in der allgemeinen Ungewissheit jedwelcher Zuwendungen an die Seelen des Reinigungsortes gesucht werden? Es hat in unserem Falle auch dies sein Missliches. Wenn die fragliche Seele bei der ersten Zuwendung des Altarprivilegiums ganz oder wenigstens zum großen Theile übergangen wurde, ja wenn mitunter eine bestimmte Seele, wie die hier bekämpfte Lehrmeinung annehmen muss oder wenigstens sehr nahe legt, nach dem geheimen Gerichte der göttlichen Gerechtigkeit zum wenigsten ein gewisses Strafmaß, um einen greifbaren Ausdruck zu gebrauchen, mit eigener Haut abbüßen muss; wie soll dann eine zweite, zehnte, zwanzigste Zuwendung des Altarprivilegiums noch Nutzen bringen? Es dürfte sich also empfehlen, auch hier nicht an letzter Stelle die anderweitige Unsicherheit der ganzen Sache[2]), sowie die oben angezogenen Grundsätze: In dubio pars tutior est sequenda — in re simili melius est abundare quam deficere, inbetracht zu ziehen. Jedenfalls möchten wir ein Beweismoment, das soviel Dunkelheit in sich birgt, in unserer Frage nicht für entscheidend ansehen[3]).

24. Um allmählich zum folgenden überzuleiten, wollen wir hier noch einen neuen Gedanken in Anregung bringen. Die dritte

[1]) Vgl. unten n. 27. [2]) Die Unsicherheit, die wir hier meinen, kann beispielsweise daher stammen, weil das Messopfer, an das der Ablass gebunden ist, aus einem verborgenen Grunde, wie aus der Unechtheit des Messweines u. dgl., ungiltig ist, oder weil der Grund, weshalb dies weitgehende Privilegium verliehen ward, in den Augen Gottes unausreichend erscheint. Vgl. oben n. 22. [3]) Vgl. *L. Ferraris* l. c. n. 20.

Lehrmeinung erscheint nicht blos sehr plausibel, sondern wird geradezu von der Natur der Sache gefordert, sobald man annimmt, daß die Seelen im Reinigungsorte nicht blos die zurückgebliebenen Sündenstrafen abzubüßen haben, sondern gleichzeitig auch von gewissen anderweitigen Ueberbleibseln der Todsünde und namentlich von der eigentlichen Schuld gewisser läßlicher Sünden schrittweise gereiniget werden müssen. Diese Anschauung zählte vor Zeiten namhafte Vertreter[1]), und die Benennung purgatorium oder Reinigungsort scheint für sie zu sprechen. Wir sagen: Unter dieser Voraussetzung wäre die dritte Lehrmeinung innerhalb gewisser Grenzen von der Natur der Sache geradezu gefordert. Denn einerseits können Ablässe und andere Hilfeleistungen der Lebenden zugunsten der Abgeschiedenen einzig nur die Nachlassung der Sündenstrafen und nicht die Nachlassung der Sündenschuld oder die Tilgung der Sündenmakeln zum Gegenstande haben; und andererseits ist die volle Nachlassung der Sündenstrafe vor Erlassung der eigentlichen Sündenschuld oder vor Vollendung der inneren Seelenreinigung ein Ding der Unmöglichkeit. Allein die beregte Reinigungstheorie war in den katholischen Schulen nie weit verbreitet und dürfte heutzutage unter den Theologen von Fach kaum mehr einen namhaften Vertreter aufzuweisen haben[2]). Daher gehen wir auf diese Nebenfrage hier nicht ein; wir setzen vielmehr im folgenden die gewöhnliche Annahme, daß alle Schuld und Makel der Sünde bei der Seele des Gerechten gleich mit dem Tode vollkommen getilgt wird, als die einzig richtige voraus.

25. So können wir nun endlich genauer auf die letzte Lehrmeinung eingehen. Was diese Lehrmeinung behauptet, ist folgendes: Die Ablässe und die anderweitigen Hilfeleistungen, welche von den Lebenden bestimmten Seelen des Reinigungsortes zugedacht werden, kommen diesen Seelen unter den selbstverständlichen Voraussetzungen auch wirklich zu, und zwar in der Regel nach ihrem vollen Werte[3]). Dafür spricht vor allem mehr oder weniger deutlich

[1]) Vgl. *Suarez* l. c. disp. 11 sect. 4 n. 7 8; *L. Ferraris* l. c.
[2]) Vgl. *Suarez* l. c. disp. 11 sect. 4; disp. 47 sect. 1; *Bellarm.* De purgat. l. c. 9; *Egger* l. c. n. 583 683; *C. Manzoni* l. c. p. 389.
[3]) L. Ferraris (l. c. n. 16) formuliert unsere These also: Indulgentiae pro defunctis rite concessae et acquisitae secundum ordinariam Dei legem prosunt certo et infallibiliter illis determinatis animabus, quibus ex intentione Summi Pontificis applicantur, ita ut animae illae de

der innere Zusammenhang der einschlägigen Lehrpunkte. Erklären wir unseren Gedanken genauer. Wie allgemein angenommen wird, können die Lebenden auf Grund der Gemeinschaft der Heiligen sich ihre Genugthuungswerke gegenseitig schenken, und diese Schenkung wird unter der Voraussetzung, daß die betreffende Person für diese Schenkung empfänglich ist, d. h. daß sie die Schuld der Sünde, deren Strafe nachgelassen werden soll, nicht mehr an sich hat, nach der gewöhnlichen Meinung von Gott unfehlbar und vollgiltig angenommen[1]). Nun gehören aber die Seelen des Reinigungsortes gewiss ebenso gut zur Gemeinschaft der Heiligen, wie die Glieder der sichtbaren Kirche. Warum soll also nicht für beide das gleiche Gesetz des Austausches gelten? Das Hindernis der Sündenschuld ist ja bei den Seelen des Reinigungsortes, wie wir voraussetzen, gänzlich gehoben[2]). Nicht genug. Wir haben uns zuerst die Frage gestellt: Zwingen uns die Quellen der Offenbarung, anzunehmen, daß die Hilfeleistungen der Lebenden den Seelen des Fegefeuers wirklich nützen? und wir mussten antworten: Unzweifelhaft, ja dies ist in seiner Allgemeinheit genommen sogar ein förmlicher Glaubenssatz. Dabei konnten wir nicht den geringsten Grund entdecken, um zu vermuthen, die fraglichen Hilfeleistungen möchten nicht immer nach ihrer vollen Kraft von Gott verwendet, sondern mitunter nur theilweise für ihren allgemeinen Zweck nutzbar gemacht werden. Unsere zweite Frage lautete: Werden diese Hilfeleistungen von Gott stets ganz und gar nach seinem unabhängigen Belieben ausgetheilt, oder findet in dieser Angelegenheit vielmehr bei Gott der Wille oder die Intention desjenigen, der diese Hilfeleistungen bietet, entsprechende Berücksichtigung? Auch auf diese Frage mussten wir mit einem entschiedenen Ja antworten. Nun folgt, wie in einer Kette Ring auf Ring, die dritte Frage: Wird in dieser Angelegenheit der Wille oder die Intention des Schenkenden, wenig-

---

thesauro Ecclesiae per modum suffragii sibi applicato juventur vel ad totalem remissionem poenae et totalem liberationem e purgatorio, si indulgentia est plenaria, vel ad partialem, si indulgentia est partialis.

[1]) Vgl. *S. Thom.* l. c. q. 71 (al. 73) a. 1. — Warum die Ablässe hier eine Ausnahme machen, haben wir anderswo (Priester-Conferenz-Blatt, Brixen 1892 S. 171) erklärt. Vgl. *Lehmkuhl* l. c. II n. 534. [2]) Der hl. Thomas sagt gelegentlich (in IV sent. dist. 45 q. 2 a. 3 concl. 2): Non est aliqua ratio, quare Ecclesia possit transferre merita communia, quibus indulgentiae innituntur, in vivos et non in mortuos.

stens in der Regel, voll und ganz, oder aber blos theilweise berücksichtiget? Man wird uns billiger Weise nicht widersprechen können, wenn wir sagen: Die natürliche Consequenz zwingt uns fast, auch diese Frage im ersten Sinne zu beantworten.

26. Nur zwei Wege scheinen offen zu stehen, um eine abweichende Antwort rücksichtlich dieser dritten Frage zu rechtfertigen. Man könnte nämlich sagen: Manche Seelen des Reinigungsortes sind vorderhand aus dem Grunde, weil ihnen auch die Schuld der Sünde noch nicht ganz vergeben ist, für die volle Nachlassung der Sündenstrafen unempfänglich; oder man kann behaupten: Für gewisse besonders schwere Sünden oder für gewisse eigenartige Verschuldungen hat Gott in seiner Gerechtigkeit neben den gewöhnlichen Strafen auch noch die besondere Strafe festgesetzt, daß der betreffenden Seele im Jenseits die allenfallsigen Hilfeleistungen der Lebenden entweder ganz oder doch theilweise vorenthalten werden. Der erste Ausweg wäre gegen die oben gemachte Voraussetzung[1]; wir brauchen uns daher an dieser Stelle damit nicht weiter zu beschäftigen. Die zweite Annahme erscheint nicht durchaus unzulässig. Allein vor allem macht sie auf den ersten Blick den Eindruck einer ziemlich willkürlichen Behauptung. Ferner führt diese Annahme, besonders wenn sie nicht auf seltene Ausnahmsfälle beschränkt wird, zu bedeutsamen Unzukömmlichkeiten. Infolge dieser Annahme kommt man nämlich schließlich zu dem Satze: Wenn einer Seele, wo diese Annahme zutrifft, einmal ein bestimmtes Maß von Ablässen oder von andern Hilfeleistungen zugekommen ist, so kann ihr in Zukunft keine weitere Zuwendung etwas mehr nützen; sie ist somit bis zum Zeitpunkte ihrer Erlösung von der wirksamen Gemeinschaft der Heiligen ausgeschlossen. Gewiss eine sonderbare Annahme. Oder will man vielleicht erwidern: Durch wiederholte Zuwendung von Ablässen und anderen Hilfeleistungen wird eben für eine solche Seele nach und nach auch jener eigenthümliche Rückstand der Sündenschuld oder jene eigenthümliche und ausnahmsweise Strafe gemildert und hinweggenommen? Wir wollen die

[1]) Die Voraussetzung will unter anderen auch L. Ferraris nicht ganz und voll anerkennen, wenn er (l. c. n. 20) schreibt: Quod plures animae remaneant adhuc in poenis purgatorii non obstantibus Missarum sacrificiis et indulgentiis plenariis pro illis applicatis et a Deo acceptatis, hoc oritur ex eo, quod ipsae descenderint in purgatorium cum peccatis venialibus nondum quoad culpam dimissis.

Möglichkeit dieser Ausflucht nicht bestreiten; aber will man uns Unrecht geben, wenn wir unsererseits darin einen etwas befremdenden Gedanken oder eine neue Willkürlichkeit erblicken?

27. Einen neuen Grund zugunsten dieser letzten Lehrmeinung finden wir in gewissen Erscheinungen der kirchlichen Ablasspraxis. Die Kirche ertheilt bekanntlich fortwährend Ablässe von bestimmtem Werte, zB. Ablässe von vierzig Tagen, von einem Jahre usw., vollkommene Ablässe; und wenn es der Kirche gut scheint, setzt sie bei: Die genannten Ablässe, die immer zunächst den Lebenden gelten, können nach freiem Belieben — offenbar als das, was sie sind, d. h. nach dem taxierten Werte — auch den Verstorbenen zugewendet werden. Wenn wir uns nicht ganz täuschen, denkt bei dieser Ablasspraxis weder das Kirchenoberhaupt, das die Ablässe verleiht, noch das katholische Volk, das sie gewinnen soll und gewinnen will, ausschließlich oder vorherrschend an den Reinigungsort im allgemeinen oder an die Seelen des Reinigungsortes ganz im unbestimmten; vielmehr lebt und schwebt man allerorts in der Ueberzeugung, die Wahl der verstorbenen Person, welcher ein fraglicher Ablass zugute kommen soll, bleibe dem Belieben der einzelnen Gläubigen überlassen. Ja beim Altarprivilegium muss sogar, wie wir gelegentlich schon einmal bemerkt haben, einer aus Rom erflossenen Entscheidung zufolge diese Wahl nothwendig mit der besonderen Messapplication zusammenfallen. Aus der Ueberzeugung, daß die besondere Zuwendung der Ablässe für Verstorbene zunächst dem Ablassgewinner selbst zusteht, stammt auch die weitverbreitete Gepflogenheit, solche Ablässe in die Hände Mariens zu legen, d. h. sein diesbezügliches Recht der Himmelskönigin abzutreten. Nun sagen wir: Die allgemeine Anschauung der Kirche oder eine so ausgedehnte und so tiefgewurzelte Ueberzeugung in allen ihren Gliedern verdient gewiss sorgfältige Beachtung. Die Kirche gleicht nicht einer unreellen Vermittlerin, die, um die Leute anzulocken, viel verspricht und am Ende wenig oder doch viel weniger gibt, als sie versprochen hat. Was die Kirche in Aussicht stellt, das muss sie auch zu bieten in der Lage sein. Wenn sie also, um concret zu reden, einen vollkommenen Ablass ausschreibt und diesen nämlichen Ablass als den Verstorbenen zuwendbar erklärt, wenn sie dabei überdies noch mit hinreichender Deutlichkeit zu verstehen gibt, jedermann könne denselben nach eigenem Ermessen einer bestimmten Seele zuwenden: warum soll es unter den entsprechenden

Voraussetzungen damit nicht schließlich seine Richtigkeit haben? Diesem Gedanken gibt Thomas von Aquin mit folgenden Worten Ausdruck: Indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas et ex parte recipientis caritas et ex parte causae pietas. So am Ende des betreffenden Artikels; am Anfang desselben heißt es: Quidam dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent, quantum praedicantur, sed unicuique tantum valent, quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat, sicut mater, quae promittens filio pomum ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur valde periculosum dicere[1])

28. Ueberdies findet diese Lehre auch in der Constitution Cum postquam Leos X (vom 9. Nov. 1518) über Luthers Ablassangelegenheit eine feste Stütze. Dort heißt es: Posse (Romanum Pontificem) pro rationabilibus causis concedere Christi fidelibus, qui caritate jungente membra sunt Christi, sive in hac vita sint sive in purgatorio, indulgentias ex superabundantia meritorum Christi et Sanctorum, tam pro vivis quam pro defunctis auctoritate apostolica indulgentiam concedendo, thesaurum meritorum Christi et Sanctorum dispensare et per modum absolutionis indulgentiam ipsam conferre vel per modum suffragii illam transferre consuevisse; ac propterea omnes, tam vivos quam defunctos, qui veraciter omnes hujusmodi indul-

---

[1]) Suppl. q. 25 a. 2 cfr. in IV sent. dist. 20 q. 1 a. 3 concl. 2. Man hat keinen Grund, diese Ausführungen des Aquinaten ausschließlich auf die Ablässe für die Lebenden zu beschränken. (Vgl. Suppl. q. 71 a. 2 4 6 in corp. et ad 4, et in IV sent. dist. 54 q. 2 a. 3 concl. 2.) Ebensowenig bietet der hl. Thomas eine Handhabe, um hinsichtlich der Ablässe für die Verstorbenen zwischen dem vollkommenen Ablass und den übrigen Ablässen inbezug auf unsere Streitfrage einen bedeutsamen Unterschied zu machen. – Um die volle Kraft unserer gegenwärtigen Beweisführung zu fühlen, muss man sich vor Augen halten, in welcher Weise die Kirche das Altarprivilegium ertheilt. Diesbezüglich lesen wir bei Lehmkuhl (II n. 557): Saepe concessio favoris altaris privilegiati ita sonat: ‚ut animae defuncti, pro qua Missa celebratur, indulgentia plenaria applicari possit', sive: ‚qui Missam pro defuncto in tali altari dixerit, liberat animam etc.' Vgl. *Bellarmin.* l. c. c. 14 in fine.

gentias consecuti fuerint, a tanta temporali poena secundum divinam justitiam pro peccatis suis actualibus debita liberari, quantum concessae et acquisitae indulgentiae aequivalet; et ita ab omnibus teneri et praedicari debere. Diese Stelle bedarf zu unserem Zwecke keines besondern Commentars [1]). Suarez knüpft an sie zur Verstärkung ihrer Wirkung folgende Bemerkungen an. In quibus verbis cum (Pontifex) distincte eodem tenore de vivis et defunctis loquatur, plane significat, aeque certam et infallibilem esse indulgentiam utrisque concessam. Deinde expendo verbum illud: ‚apostolica auctoritate'; omnis enim dispensatio apostolica auctoritate facta, etiamsi jus ipsum divinum aliquo modo attingat, ut est dispensatio in voto vel alia similis, valida est, si ex rationabili causa fiat; ergo etiam in praesenti dispensatio thesauri, quae fit auctoritate apostolica pro defunctis, infallibiliter est valida et efficax apud Deum, si ex rationabili causa fiat, ut supponimus [2]).

29. Um diesen Beweis abzuschwächen, hat man auf den beschränkenden Beisatz: omnes, qui veraciter indulgentias hujusmodi consecuti fuerint, aufmerksam gemacht [3]). Allein ohne besonderen Erfolg, denn die fragliche Beschränkung bezieht sich vor allem offenbar gleichmäßig auf die Lebenden und Verstorbenen, ja, um genauer zu reden, in gewissem Sinne sogar vorherrschend auf die ersteren. Sie kann somit nicht den Sinn haben, den die Vertheidiger der dritten Lehrmeinung ihr geben möchten. Unser Beisatz will also offenbar nur sagen: So oft einerseits alle zur

[1]) Der Anklang an die Lehre des hl. Thomas ist unverkennbar. [2]) *Suarez* l. c. disp. 53 sect. 3 n. 3. [3]) Vgl. *C. Manzoni* l. c. — Manzoni ist hier in einer misslichen Lage. Denn auf der einen Seite beruft er sich zugunsten der unfehlbaren Zuwendung der Ablässe an Verstorbene im allgemeinen auf unsere Constitution; und auf der anderen Seite muss er Raum zu einer Ausnahme für den vollkommenen Ablass offen lassen. — Wir erlauben uns hier noch eine weitere Bemerkung. Unter der Voraussetzung, dass vollkommene Ablässe einzelnen Seelen nur selten ihrem ganzen Werte nach zukommen, kann man überhaupt kaum mehr eine befriedigende Erklärung darüber geben, was man unter einem vollkommenen Ablass für Verstorbene zu verstehen hat. Wenigstens ist so die zweite von den oben gegebenen Erklärungen kaum mehr zulässig (vgl. n. 22). Und doch ist diese Erklärung nicht blos die nächstgelegene, sondern auch von der oben (n. 11) angeführten Congregationsentscheidung begünstigt.

Gewinnung eines bestimmten Ablasses erforderten Bedingungen erfüllt sind und andererseits der Mensch oder die abgeschiedene Seele, die in Frage kommt, für den Ablass ganz und voll empfänglich ist, erlangt der gedachte Mensch oder die gedachte Seele den fraglichen Ablass vollständig; sonst aber je nach Maßgabe der Empfänglichkeit entweder gar nicht oder wenigstens nur theilweise. Nun kann bei den Lebenden eine volle oder theilweise Unempfänglichkeit für einen Ablass und namentlich für einen vollkommenen Ablass als solchen gar leicht vorhanden sein; denn der Zustand der schweren Sünde macht ja die Erlangung jedes Ablasses, und die Anhänglichkeit an irgend eine lässliche Sünde oder der Mangel allseitiger Reue macht wenigstens die volle Erlangung eines vollkommenen Ablasses unmöglich. Aber die Seelen des Reinigungsortes sind, wie wir gesehen haben, sämmtlich für unsere Hilfeleistungen empfänglich und es kann bei ihnen nicht wohl zwischen voller und theilweiser Empfänglichkeit unterschieden werden. Es behält also der aus besagter Constitution entnommene Beweis trotz dieses beschränkenden Beisatzes seine Kraft.

30. Manche Theologen berufen sich zugunsten der vierten Lehrmeinung auch auf die bekannten Worte Christi an Petrus: Tibi dabo claves regni coelorum; quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis[1]). Bei Suarez geschieht es mit folgenden Worten: Nomine solutionis ibi non intelligitur sola absolutio judiciaria sed etiam omnis dispensatio, immo et omnis favor et gratia ex vi illius potestatis (scil. clavium) facta. Haec ergo — so schließt der große Theologe — semper est valida et rata apud Deum, si fiat ex rationabili causa seu clave non errante. Nam clavis semper aperit, si non errat i. e. si rationabiliter id intendat; alioqui inepta esset clavis et solum ex ipsius defectu et insufficientia non sequeretur effectus, quod plane repugnat verbis Christi[2]). Die Gegner erwidern allerdings: Die Worte Christi: quodcumque solveris etc. beziehen sich blos auf die Lebenden. Allein Suarez ist dieser Ausflucht zuvorgekommen, indem er zeigt, daß jene Worte oder die in ihnen gegebene Schlüsselgewalt in gewissem Sinn, d. h. wenigstens auf indirectem Wege auch auf die Seelen des Reinigungsortes ausgedehnt werden können und müssen.

---

[1]) Matth. 16, 19. [2]) AaO.

Und in der That, wo anders als in jenen Worten soll das höchste Verfügungsrecht über den Ablaßschatz der Kirche mit der besonderen Begünstigung, ihn auch den Seelen des Reinigungsortes zuwenden zu können, ausgesprochen sein? So fehlt es denn schließlich in unserer Angelegenheit auch nicht an einer entsprechenden Verheißung von Seite Gottes, worüber wir schon früher im Vorübergehen gesprochen haben. Will man trotz der gegebenen Bemerkungen jede Anwendung der fraglichen Worte Christi auf die Ablässe für Verstorbene ablehnen, so bleiben zum Ersatze für eine derartige göttliche Verheißung immer noch jene Stellen der hl. Schrift, die von der Gemeinschaft der Heiligen im Sinne eines gegenseitigen Güteraustausches reden[1]).

31. Es erübrigt noch die Frage: Kann die vierte Lehrmeinung auch auf eine gewisse äußere Auctorität Anspruch machen? Darüber in Kürze folgendes. Lacroix[2]) und Gury[3]), zwei weltbekannte Moralisten, wovon der eine unserer Zeit, der andere den früheren Jahrhunderten angehört, nennen beide Lehrmeinungen — wir meinen die letzte und vorletzte — einfachhin wahrscheinlich. Das gleiche thut der Dogmatiker Sardagna[4]). Im übrigen ist es bei den vielfachen Abstufungen und Schattierungen der Lehre, auf die wir im Verlaufe dieser Abhandlung hingewiesen haben, selbstverständlicher Weise oft unmöglich zu sagen: Dieser Theologe steht einfachhin auf Seite der ersten, jener auf Seite der zweiten Lehrmeinung. Ja bei der gedachten Dehnbarkeit der Sache ist es oft sogar schwer genau festzustellen, wofür denn eigentlich ein Auctor, den man vor sich hat, in gegenwärtiger Streitfrage einsteht. Namentlich haben wir bei manchen Theologen, die auf den ersten Blick für die strengere, d. h. für die erstere Lehrmeinung zu sprechen scheinen, bei genauerem Nachsehen gefunden, daß sie im Grunde blos die vollständige Unfehlbarkeit in der vollen Zuwendung unserer Hilfeleistungen an die Verstorbenen auszuschließen beabsichtigen. Was sodann einzelne Namen betrifft, so dürfte vor allem die Stellung des hl. Thomas zu unserer Frage dem Gesagten zufolge

[1]) Wir denken da an Stellen wie folgende: Multi unum corpus sumus in Christo, singuli autem alter alterius membra. Röm. 12, 5, vgl. 1 Kor. 12, 12—30; Eph. 4, 25; 5, 30. Der Organismus des Leibes bringt es mit sich, daß seine Glieder sich gegenseitig unterstützen.
[2]) Theol. moral. l. 6 p. 2 n. 1350. [3]) Theol. moral. II n. 1049.
[4]) An der oben (n. 16) angeführten Stelle. Vgl. Bellarmin aaO.

keinem Zweifel unterliegen. Außer Thomas führt L. Ferraris für seine oben[1]) angegebene These, die sich der Hauptsache nach mit der letzten Lehrmeinung deckt, zwanzig bis dreißig meistens recht klangvolle Namen an[2]). Dabei begegnen wir auch noch der Bemerkung, daß manche der genannten Theologen diese Lehre theils für ihre Zeit theils bis zu ihrer Zeit für die gewöhnliche oder wenigstens für die gewöhnlichere erklären. Auf Grund eigenen Nachforschens können wir versichern, daß folgende Auctoren mehr oder weniger bestimmt sich zugunsten dieser Anschauung aussprechen: Suarez[3]), A. Tanner[4]), Becanus[5]), Antoine[6]), Ex Charmes[7]), Henno[8]), Gotti[9]), L. Ferraris[10]), De Augustinis[11]), Dalponte[12]), C. Manzoni[13]). — Will man schließlich unsere eigene Ansicht kennen lernen, so geben wir die gemessene, und wie wir glauben, im Gesagten wohlbegründete Erklärung ab, daß auch wir die letzte Lehrmeinung in möglichst gemilderter Form aus inneren Gründen für die wahrscheinlichere halten.

[1]) Vgl. n. 25. [2]) L. c. n. 16. [3]) De sacram. tom. I disp. 79 sect. 10; tom. II disp. 48 sect. 6, disp. 53 sect. 3. [4]) Theol. scholast. tom. IV disp. 6 q. 8 n. 90 seqq. [5]) Theol. schol., De sacram. c. 25 q. 16. [6]) Theol. dogm. De indulg. q.17. [7]) Theol. universa, De sacram. diss. 5 q. 4 art. 2. [8]) Theol. moral. et schol. De sacram. tr. 4 disp. 11 q. 5. [9]) Theol. schol. dogm. tr. de cens. et indulg. q. 3 dub. 4 § 3. [10]) L. c. [11]) De re sacramentaria, de sacr. Poenit. in fine. [12]) Compendium theol. dogm. n. 979. [13]) L. c.

Recensionen.

Henry Edward Manning, Cardinal-Erzbischof von Westminster (1808—1892). Ein Lebensbild von Alphons Bellesheim, Doctor der Theologie und beider Rechte, Canonicus des Collegiatstiftes in Aachen. Mit dem Bildnis des Cardinals. Mainz, Kirchheim, 1892. XII + 276 S.

Das Buch ist entstanden aus einer Reihe von Artikeln, welche Bellesheim im „Katholik“ 1892 veröffentlicht hat und trägt alle Vorzüge, welche den zahlreichen und großartigen literarischen Leistungen des namentlich um die Geschichte Großbritanniens hochverdienten Gelehrten eigen sind[1]). Gerade durch seine gründliche Kenntnis Englands war B. in ganz hervorragender Weise befähigt, das Bild eines der größten Söhne des Inselstaates dem deutschen Leserpublicum zu bieten, das ihm ohne Zweifel auch für diese Gabe aufrichtigen Dank wissen wird.

Die edle, von liebevoller Verehrung für Manning getragene Darstellung behandelt ihren Gegenstand in sieben Capiteln: 1) Anglicanische Zeit 1808—1851, 2) von der Conversion bis zum vaticanischen Concil 1851—1869, 3) vom vaticanischen Concil bis zur Erlangung des Cardinalats 1870—1875, 4) von der Erlangung des Purpurs bis zum Bischofsjubiläum 1875—1890,

[1]) Zu nennen sind vor allem Bellesheims ‚Geschichte der katholischen Kirche in Schottland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart‘, 2 Bände, und seine ‚Geschichte der katholischen Kirche in Irland von der Einführung des Christenthums bis auf die Gegenwart‘, 3 Bände. Beide Werke sind erschienen bei Kirchheim.

5) Cardinal Manning und die sociale Frage, 6) Bischofsjubiläum im Juni 1890; Abend des Lebens, 7) Tod des Cardinals am 14. Januar 1892; Charakterbild. Daran schließt sich ein achtes Capitel über Msgr. Herbert Vaughan, Mannings Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhl von Westminster.

Henry Edward Manning entstammte einer angesehenen Kaufmannsfamilie der City von London. Seine Jugend blieb unberührt von den Einflüssen des Katholicismus. Es ergieng ihm wie vielen andern; sie leben in dem kindlichen Glauben, daß die Religion ihrer Eltern die wahre sei, und sind dadurch Kinder der wahren, katholischen Kirche. ‚Das englische Volk‘, schrieb Manning später, ‚befindet sich in der Häresie, aber Gott behüte, daß ich die einzelnen Mitglieder derselben als Häretiker bezeichne. In einem Zustande der Beraubung wurden sie geboren, enterbt traten sie in das Dasein. Nie haben sie ihr rechtes Erbtheil gekannt‘. Von sich selbst aber bemerkte der Cardinal: ‚Ich liebte die Pfarrkirche meiner Jugend und die Capelle des Collegs meiner Studienzeit, wo Morgen- und Abendgebet und die Musik der englischen Bibel siebzehn Jahre einen Theil meiner Seele bildeten‘.

Im Jahre 1830 verließ der talentvolle, groß angelegte Jüngling die Universität Oxford. Bald danach erhielt er eine Anstellung in dem Ministerium der Colonien. Aber wie Newman († 11. August 1890) infolge der Geldverluste seines Vaters aus einem angehenden Juristen ein Theologe wurde, so fand sich auch Manning durch den Geschäftsniedergang, der seinen Vater betroffen, zum Aufgeben der Staatscarriere gedrängt. An Weihnachten 1832 empfieng er die anglicanischen Weihen und wurde Pfarrer von Lavington in der Grafschaft Sussex. Die Gattin, welche er 1833 heimführte, ein Engel der Armen und Nothleidenden, ward ihm nach vier Jahren durch den Tod entrissen. Im Jahre 1840 erhielt Manning durch den Bischof Shuttlerworth von Chichester das Amt eines Archidiakons, welches er als Substitut des Bischofs mit großem Eifer und zum großen Schrecken jener Pfarrer bekleidete, die in den verknöcherten Ueberlieferungen einer vom Rationalismus durchsäuerten Zeit befangen waren. Den Erwartungen, welche man 1844 bei der Berufung Mannings auf die Kanzel der Universitätskirche Oxfords hegte, entsprach er nicht in der gewünschten Weise; der neue Prediger ließ sich nur einmal zu einem Ausfall gegen Rom fortreißen.

Die entscheidende Wendung im Leben Mannings wurde herbeigeführt durch den Gorham-Fall. Der Prediger Gorham, welcher die geistliche Wiedergeburt im Sacrament der Taufe leugnete und dem deshalb der Bischof Phillpotts von Exeter die Ueber-

tragung einer Pfarrstelle verweigert hatte, wandte sich klagend an die oberste Instanz, den Königlichen Geheimen Rath Am 8. März 1850 wurde das Urtheil verkündet: Prediger Gorham sei ungeachtet der Leugnung der Taufgnade befugt, als Geistlicher der Kirche von England zu amtieren, und Bischof Phillpotts habe kein Recht, ihn deshalb von einer Pfründe auszuschließen. Der Kronrath bethätigte mit dieser Sentenz nur die Befugnis, welche ihm durch den Begründer des englischen Schisma, durch Heinrich VIII, übertragen worden war. Für Manning war die Rechtswidrigkeit des hochkirchlichen Standpunktes nie greller hervorgetreten, als eben damals. Es schien ihm allzu ungereimt, daß dem Träger der Krone und seinen Räthen in einer rein kirchlichen Frage das letzte Wort zustehe. Manning zog den Schluss: Also besitzt die anglicanische Kirche keine geistliche Vollmacht.

Der in seiner christlichen Lebensanschauung tief gekränkte Archidiakon hielt mit dem Widerspruch gegen die Anmaßungen der Staatsgewalt nicht zurück, sondern veröffentlichte noch im Jahre 1850 den berühmt gewordenen Brief an den Bischof Gilbert von Chichester über die „Jurisdiction der Krone in der Berufungs-Instanz'. ‚Dieser Brief', sagte die Times, ‚zeigt uns den kämpfenden Archidiakon von seiner merkwürdigsten Seite, als einen Controversisten höchsten Ranges. Seine Beweisführung war gelehrt, aber nicht pedantisch, eindringend, aber nicht dunkel, scharf, verständlich und wohlgefügt. Der Ton des Ganzen bekundete eine unerschütterliche Sicherheit. Der Archidiakon betonte, das göttliche Amt der Kirche als der Hüterin von Lehre und Zucht sei verletzt worden; staatlichen Schutz habe man der Leugnung eines Glaubensartikels verliehen, eine Lehre der Offenbarung sei auf den Stand rein menschlicher Meinung herabgedrückt worden'. Ein Protest wurde geplant; Manning machte den Führer der Partei. In dem Speisezimmer der Londoner Wohnung Gladstones traten einflussreiche Geistliche und Laien zur Berathung über den Entwurf der Verwahrung zusammen. Da Pusey und Keble in ihrer Halbheit nur schwer zu befriedigen waren, zogen sich die Verhandlungen in die Länge. Endlich war das Schriftstück angenommen und sollte in Gladstones Haus unterzeichnet werden. Man rief die Einzelnen mit Namen zur Unterzeichnung vor, Manning an der Spitze, dann die übrigen Geistlichen. Der erste Laie, welcher zur Unterschrift geladen wurde, war Gladstone, der im Hintergrunde stand. Gladstone lehnte ab. Ich fürchtete', berichtet später Manning über den aufregenden Zwischenfall, ‚man möchte durch weiteres Drängen seine schottische Hartnäckigkeit wecken, führte ihn sofort bei Seite und fragte ihn, weshalb er nicht unterzeichne. Er ant-

wortete mit der Frage: „Glauben Sie, daß ich diesen Schritt mit meinem Eid als Geheimer Rath der Krone vereinigen kann?“ Sogleich wandte ich mich zu den übrigen Herren und sagte: „Mr. Gladstone hat mir den Grund angegeben, weswegen er nicht unterzeichnen kann. Derselbe berührt ihn ausschließlich. Ich bitte mit dem Namensaufruf fortzufahren“‘.

Mit der offenen Erklärung gegen die königliche Suprematie in geistlichen Dingen hatten sich der unerschrockene Manning und seine Gesinnungsgenossen vom Anglicanismus principiell losgesagt. Noch war eine Anschauung zu überwinden, welche er mit allen Anhängern der Oxforder Schule theilte. Manning wußste noch nichts von der Ausschließlichkeit der römisch-katholischen Kirche. Er hielt dafür, daß diese, die anglicanische und die griechische Kirche Zweige der ursprünglichen katholischen Kirche darstellten. Diese getrennten Zweige seien durch ihre apostolische Abstammung zu einer mystischen Einheit verbunden. Gebet und Studium brachten das Werk der Gnade zum Abschluss. Manning selbst hat dem Verfasser vorliegender Biographie im Mai 1874 die Geschichte seiner Conversion mitgetheilt. ‚Als ich noch Anglicaner war‘, erzählte der Erzbischof, ‚schrieb ich einen Band Predigten. Da kam eine zwar nicht gelehrte, aber fromme Anglicanerin zu mir und bemerkte, sie habe jene Predigten gelesen, aber etwas darin vermisst. Auf meine Frage, was das sei, erwiderte sie, das sei die Lehre über den heiligen Geist. Das war mir ein Zeichen. Jetzt gieng ich die ganze heilige Schrift durch, merkte mir alle Stellen, welche vom heiligen Geiste handeln. Und dem fortgesetzten Studium derselben, verbunden mit der Anbetung der dritten Person in der Gottheit, habe ich meine Bekehrung zu verdanken‘. Am Passionssonntag den 6. April 1851 wurde Manning in Gemeinschaft mit dem berühmten Rechtsgelehrten Dr. James Hope Scott[1]) durch Brownbill S. J. in der kleinen Residenz des Ordens zu London in die katholische Kirche aufgenommen, deren Hierarchie Pius IX am 29. September 1850 in England wiederhergestellt hatte. ‚Eine der glänzendsten Zierden der anglicanischen Geistlichkeit‘, schrieb die Times in ihrem Nekrolog auf Manning, ‚hat die angestammte Kirche verlassen. Nicht aus Ehrsucht; denn auf die Sicherheit, wenigstens bis zur bischöflichen Würde emporzusteigen, hat er Verzicht geleistet. Nicht aus beleidigtem Stolz, jene Ursache, auf welche man Newmans Conversion aus Unkenntnis der Reinheit seiner Absichten zurückführte; denn keine Unbill

[1]) Vgl. Rosenthal, Convertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert 2 (Schaffhausen 1867) 496.

war Manning zugefügt worden; sondern aus reiner Ueberzeugung und gegen irdische Interessen‘.

Von allen weltlichen Banden frei und von dem glühenden Verlangen beseelt, nur für Christus und seine Kirche zu wirken, zweifelte Manning keinen Augenblick in der Wahl seines künftigen Berufes. Am 15. Juni 1851 wurde er von Cardinal Wiseman zum Priester geweiht. Im Herbst desselben Jahres trat er zu Rom in die Academia ecclesiastica ein, 1857 ward er zum apostolischen Protonotar und damit zum Range eines Prälaten erhoben. Nach dem Tode Wisemans berief ihn Pius IX ungeachtet einer stürmischen Agitation gegen seine Candidatur 1865 auf den erzbischöflichen Stuhl zu Westminster[1]) und zehn Jahre später verlieh er ihm den Purpur.

Nicht viele englische Convertiten, schreibt Bellesheim, haben sich so schnell und vollständig in der katholischen Kirche zurecht gefunden, bei keinem andern vielleicht ist die katholische Periode eine so natürliche Entwicklung seiner vorkatholischen Zeit gewesen wie bei Manning. ‚Das Princip der Fortentwicklung‘, sagte der Cardinal, ‚enthält den Schlüssel zum rechten Verständnis meines Lebens und den Kern, um den sich alles Uebrige ansetzt und wächst. Die nämlichen Grundsätze, die ich heut als Katholik habe, hatte ich schon als Anglicaner‘. Der Keim, aus dem sich das reiche Glaubensleben Mannings entfaltete, war die lebendige Ueberzeugung, daß der heilige Geist, welcher am ersten Pfingsttage die Kirche gegründet hatte, stets in ihr wohnt und durch sie mit untrüglicher Gewissheit zu uns redet. Als nothwendige Folgerungen ergaben sich zwei immer klarer und mächtiger hervortretende Ideen: Die Würde des Papstes als des unfehlbaren Lehrers der Wahrheit und die Bedeutung des Papstes als des Trägers aller echten Cultur. Schon im Jahre 1852 bezeugte der kürzlich convertierte Manning seinen Glauben an die Mission des Papstthums in einem apologetischen Vortrage mit der Frage: ‚Ist Rom beseitigt, wo bleibt das Christenthum?‘ Was Wunder, wenn Döllinger in dem Erzbischof von Westminster einen seiner entschiedensten Gegner erblickte und die volle Schale seines Zornes über ihn ergoss? In dem ersten ‚römischen Briefe vom Concil‘, der am 17. December 1869 in der Allgemeinen Zeitung erschien, hielt es Döllinger für angezeigt, dem verhassten Kirchenfürsten den Satz

[1]) Die Geschichte dieser Berufung ist erst nach dem Tode des Cardinals von John Morris S. J., dem ehemaligen Secretär Mannings, nach dessen Mittheilungen im Month der Oeffentlichkeit übergeben worden. S. Bellesheim 46 f.

unterzuschieben: ‚Das Dogma hat die Geschichte besiegt'[1]). Aber Manning hat den mehr als zweideutigen Satz nie geschrieben. Was er gesagt hat, wird jeder Katholik mit ihm sagen: Eine rationalistische Geschichtskritik, die nur gelten läßt, was sie zu begreifen für gut findet, beruht auf einem fundamentalen Irrthum. Den Irrthum aber muss die Wahrheit besiegen — die geoffenbarte Wahrheit muss siegen über die Wahngebilde der gegen die Offenbarung hartnäckig sich verschließenden Gelehrten, welche schon durch ihre endlosen Widersprüche beweisen, daß sie ihrem Wissen nur mit Unrecht den schönen Namen ‚Wissenschaft' geliehen haben. Diese Gedanken sind vollkommen richtig, und nur der Rationalist wird sie falsch finden.

Mit welchen Mitteln Döllinger gegen den ehrwürdigen Prälaten kämpfte, zeigt unter andern eine förmlich an Wahnsinn streifende Bemerkung, welche der wild erregten Phantasie des Quirinus[2]) entsprungen ist'[3]): ‚Manning äußerte [in einer Concilssitzung!]: es gebe nur ein einziges Mittel, das Dogma noch aufzuhalten, und das bestehe darin, daß man der infallibilistischen, ein halb Tausend Köpfe zählenden Mehrheit die Hälse abschneide'[4]).

Aber auch gegen Manning blieben die modernen Gnostiker ohnmächtig. Mehr noch; gerade er ist es gewesen, der durch sein thatkräftiges Wirken ‚in England die Netze dieser Männer zerrissen' hat[5]).

Der tiefste Grund, in welchem die Größe des Cardinals wurzelte, war sein inneres, geistliches Leben. Der ihm lange Jahre hindurch nahestehende Secretär sagt: ‚Stets schien er mir zu reden, zu handeln, zu leben auf der Erde, als ob er denjenigen sähe, der unsichtbar ist'. Die innere Vereinigung mit Gott dem Herrn war der Brunnquell für seine apostolische Thätigkeit. Hier nährte sich täglich von neuem sein Hirteneifer. Die Verehrung des heiligen Geistes und die Herz-Jesu-Andacht fanden in ihm einen beredten Förderer. Der Schule und der socialen Frage schenkte er ein reges Interesse. Es gibt kaum einen actuellen religiösen

---

[1]) Quirinus 61. [2]) D. h. Döllingers, am Ende des fünfundzwanzigsten ‚römischen Briefes vom Concil'; Quirinus 238. [3]) Bellesheim 77. [4]) Der Verfasser des Artikels ‚Das vaticanische Concil und die deutsche Wissenschaft', sagt von den römischen Briefen Döllingers: ‚Es ist derselbe Ton der Gehässigkeit, der Impietät und Frivolität, der aus den Artikeln über Pedro d'Arbues und aus dem Janus spricht. Es ist nicht die Sprache eines aus wissenschaftlichen Gründen opponierenden Mannes, es ist die Sprache eines Religionsspötters, nicht der Ton eines Luther, sondern der eines Voltaire'; ‚Der Katholik' 1872 I 355. Vgl. meine Schrift ‚Ignaz von Döllinger' 96 ff. [5]) Bellesheim 76.

Gegenstand, den der Prälat nicht sofort aufgegriffen und in seiner lichtvollen, packenden Schreibart behandelt hätte (vgl. das Literaturverzeichnis X f.) Die Bedeutung Mannings ist von seinem Biographen gebürend gewürdigt, wenn er schreibt: ‚Manning hat im Verein mit Newman der neueren englischen Kirchengeschichte eine Wendung verliehen, deren Wirkungen noch Jahrhunderte lang fortleben werden'.

Die in Aussicht gestellte Briefsammlung des Cardinals wird das von Bellesheim gezeichnete Lebensbild nur in Einzelfragen von geringerem Belange ergänzen können.

Emil Michael S. J.

Institutionen des katholischen Kirchenrechtes von Dr. Hugo Laemmer, o. ö. Professor an der Universität Breslau etc. Zweite, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. Freiburg, Herder, 1892. XV + 742 S.

Die zweite Auflage seiner im Jahre 1886 zuerst erschienenen ‚Institutionen des Kirchenrechtes' nennt der Verf. mit Recht eine vielfach vermehrte und verbesserte. Die Seitenzahl derselben wuchs um mehr als ein Drittel der ersten Auflage. Die Vermehrung vertheilt sich ziemlich gleichmäßig auf das ganze Werk und ist sowohl dem Texte als den Anmerkungen zu gute gekommen. Daß der Verfasser diese letzteren, statt an das Ende eines jeden Paragraphen, nunmehr unter den Text gesetzt hat, erleichtert sehr ihren Gebrauch. Indes glaube ich, daß das Werk sowohl in seiner Eigenschaft als Lehr- wie als Handbuch noch mehr gewonnen haben würde, wenn statt der vielen Anmerkungen im Texte die kanonistische Doctrin in einer noch eingehenderen und umfassenderen Weise dargestellt wäre. Der Studierende sowohl als der Durchschnittsleser werden den Anmerkungen wohl weniger Aufmerksamkeit schenken; für den Gelehrten hätte vielfach eine genauere Angabe des Fundortes genügt. Indem ich für die Charakteristik des Werkes und seine Vorzüge auf die im Jahrg. 1887 (11, 366 ff.) dieser Zeitschr. enthaltene Recension der ersten Auflage verweise, erlaube ich mir, hier einige Einzelheiten vorzubringen, um sie damit der Erwägung des geehrten Herrn Verfassers anheimzustellen.

Vorerst möchte ich bemerken, daß das Recht der Kirche, zeitliche Güter zu erwerben und zu verwalten, in der Darstellung des Verf. (§ 186, S. 640 ff.) nicht zur vollen Geltung gelangt. Der Leser wird sich nach der Darstellung des Verf. die Ansicht bilden, es könne die Kirche lediglich ebenso wie jeder Privatmann

im Staate Vermögen erwerben; sie sei dann aber in der Art des Erwerbens — warum dann aber nicht auch in der Art der Verwaltung? — vom Staate abhängig. Diese Auffassung widerspricht jedoch der beständigen kirchlichen Theorie und Praxis. Es mag die Kirche, wenn ihr vom Staate die jedem Privaten zustehende Freiheit, Güter zu erwerben und zu besitzen, gelassen wird, immerhin existieren können; es mag ihr auch sogar das eine oder das andere nicht gar zu drückende Amortisationsgesetz noch nicht gerade den Todesstoß versetzen. Und dann kann sich ja die Kirche ruhig solchen Verhältnissen anbequemen. Aber auf das, was die Kirche sich thatsächlich gefallen läßt, kommt es hier doch nicht an. Es handelt sich vielmehr um das principielle Verhältnis von Kirche und Staat bezüglich des Erwerbes und der Verwaltung zeitlicher Güter. Und da wissen wir, daß die Kirche eine societas perfecta, also eine innerhalb ihrer Sphäre vom Staate gänzlich unabhängige Gesellschaft ist. Ich sagte: innerhalb ihrer Sphäre. Der Erwerb zeitlicher Güter gehört aber offenbar zur Machtsphäre der Kirche, da sie ohne dieselben ihren Zweck nicht erreichen kann. Das principielle Verhältnis also von Kirche und Staat auch auf dem Gebiete des Güterrechtes läßt sich gar nicht anders darstellen als mit dem Satze, daß die Kirche auch rücksichtlich der Art des Erwerbes an die einzelnen Staatsgesetze nicht gebunden sei. Wir wissen ferner auch, daß die Kirche sich oft genug als nicht an die Schranken der Civilgesetze gebunden erklärt hat. Es sei hier nur verwiesen auf Kan. 19 der vierten Synode von Orleans vom Jahre 541 (Hefele, Conciliengeschichte 2[2], 782); auf den 2. Kan. der Synode von Lyon vom Jahre 567 (Hefele, aaO. 3[2] 21); auf den 9. und 12. Kan. der Pariser Synode vom Jahre 614 (Hefele aaO. 69); auf die Decretale Alex. III vom Jahre 1170 (cap. Relatum 11. De testamentis etc. [III. 26]); auf den im berühmten cap. Ecclesia s. Mariae (c. 10. De constitutionibus [I. 2.]) von Innocenz III allgemein ausgesprochenen Grundsatz, nach welchem den Laien keinerlei Einfluſs auf die Kirche und ihr Vermögen zukommt[1]).

Diese Unabhängigkeit ist demnach auch nicht lediglich die Folge eines vom Staate der Kirche zugestandenen Privilegs. Das beweiset auch das Festhalten der Kirche an der Giltigkeit der auch ohne die gesetzlichen Formen abgefaſsten Testamente zugunsten

[1]) Nos attendentes, quod laicis (etiam religiosis) super ecclesiis et personis ecclesiasticis nulla sit attributa facultas, *quos obsequendi manet necessitas non auctoritas imperandi* etc. Derselbe Grundsatz findet sich schon ausgesprochen in den Acten der römischen Synode unter Papst Symmachus vom Jahre 502 (c. 1 D. 96; c. 23. C. 16. q. 7).

eines kirchlichen Institutes. Auch in jenen Staaten, in denen solche Testamente keinerlei Vorrecht genießen, sieht die Kirche auch die formlosen Testamente als giltig an[1]).

Und wenn man die Kirche bezüglich der einzelnen Erwerbsarten den dem Staate unterworfenen Individuen gleichstellt, muss man sie folgerichtig auch bezüglich der Verwaltung so vom Staate abhängig sein lassen, wie die Individuen und die weltlichen juristischen Personen. Es wird keinen Ausweg geben, dieser Folgerung zu entgehen. Wie also der Staat Gesetze gibt über die Führung der kaufmännischen Bücher, über Anstellung und Entlassung der Dienstboten usw. und die Staatsangehörigen ohne Zweifel solchen Gesetzen sich zu unterwerfen haben, da dieselben das wohlverstandene Interesse des öffentlichen Verkehres fördern, so müsste sich die Kirche auch Staatsgesetze über die Verwaltung des Kirchengutes gefallen lassen. Das widerspricht nun aber gleichfalls der beständigen Theorie und Praxis der Kirche. Nur mit lautem Proteste weicht sie der Gewalt, die ihr bestimmte Formen in der Verwaltung ihres zeitlichen Gutes aufdrängt. Der Verf. anerkennt denn auch die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate bezüglich der Verwaltung ihres Vermögens; consequent muss man die gleiche Unabhängigkeit bezüglich des Erwerbes zugeben.

Dann seien noch folgende Einzelheiten bemerkt. Von den römischen Congregationen (S. 55 f.) besitzen nur einige die Vollmacht, kirchliche Gesetze authentisch zu erklären, nämlich die Ritencongregation und die Concilscongregation, und diese letztere auch nur in beschränktem Maße. Damit die anderen Congregationen, sei es eine interpretatio extensiva oder eine comprehensiva, geben können, bedürfen sie einer speciellen Bevollmächtigung des Papstes hiezu; das gilt auch vom hl. Officium. Die Ritencongregation erklärt authentisch die liturgischen Vorschriften, die Concilscongregation authentisch nur die Disciplinargesetze des Trienter Concils, nicht auch andere Kirchengesetze; und selbst die Erklärung der ersteren bedarf wiederum einer Bestätigung des Papstes, wenn innerhalb der Congregation selbst über den Sinn des Trienter Decretes keine Uebereinstimmung erzielt werden kann.

Zu S. 221. In Holland besitzen die Domkapitel nicht ein eigentliches Wahlrecht zu den betreffenden Bischofssitzen; ähnlich, wie in England, Nordamerika und andern zum Jurisdictionsgebiete der Propaganda gehörenden Ländern besitzen sie nur ein gewisses Vorschlagsrecht; vgl. Zitelli, Apparatus juris eccl., pag. 8.

---

[1]) Eine diesbezügliche Entscheidung der römischen Pönitentiarie vom Jahre 1844 theilt Gury, Casus conscientiae I n. 861 mit.

Auch in Belgien gilt die freie Verleihung der Bischofssitze durch den Papst. — S. 501 e). Es ist nicht ganz richtig, daß ‚pendente conditione das suspensiv bedingte Verlöbnis als nicht bestehend' zu erachten ist. Allerdings wäre die Ehe, welche nach einem suspensiv bedingten Verlöbnis pendente conditione mit einer andern Person eingegangen wird, giltig, selbst dann, wenn diese andere Person mit deren früheren Verlobten im ersten Grade verwandt wäre, da das trennende Hindernis der Quasi Affinität pendente conditione noch nicht eingetreten ist. Aber die bedingt Verlobten haben die Pflicht, das Eintreten der Suspensivbedingung abzuwarten. Erst wenn diese nicht eintritt, gilt das frühere Verlöbnis als nicht bestehend. Nur betreffs der Verlöbnisse, die unter der Suspensivbedingung der künftigen kirchlichen Dispensertheilung eingegangen werden von solchen, deren Ehe ein Hindernis entgegensteht, sind die Kanonisten nicht einig, ob sie als nicht bestehend zu erachten seien. Gewichtige Gründe lassen sich aber für die Giltigkeit auch dieser anführen. — S. 501 f). Hier sind zwei Fragen nicht von einander geschieden, nämlich ob Sponsalien durch das Gelübde in einen Orden einzutreten, und ob sie durch die Ordensprofess gelöset werden. Letztere Frage ist rücksichtlich der feierlichen Ordensprofess sicher zu bejahen; von der professio spricht auch die in der Note 4 angeführte Congregationsentscheidung. Für die Bejahung der ersteren Frage lässt sich aber aus dieser Entscheidung nichts entnehmen. Der vom Verf. geltend gemachte, von der Concurrenz zweier Obligationen hergenommene Grund beweist meines Erachtens das Gegentheil des von ihm Behaupteten. Denn das Verlöbnis führt eine Rechtspflicht herbei; das Gelübde in einen Orden einzutreten oder die höheren Weihen zu empfangen, eine Pflicht der Gottesverehrung. Im Collisionsfalle geht dann doch die Rechtspflicht voran. — Nicht umfangreich genug ist S. 616 f. die vom Trienter Concil (25. Sitz. Cap. 16) getroffene Einschränkung des Dispositionsrechtes der Novizen über ihr Vermögen hingestellt. Die Novizen können auch zu anderen als zu frommen Zwecken keine giltigen Verpflichtungen eingehen und noch weniger Verzicht auf ihr Hab und Gut leisten. — Die Privilegien des geistlichen Standes (S. 618 a) sind nicht erst Wirkungen der feierlichen Profess. Schon die Novizen genießen dieselben, und wenn rücksichtlich dieser auch zugegeben werden muss, dass sie nur infolge der Regel: favores convenit ampliari an derselben theilnehmen, so muss man doch von den Professen der einfachen Gelübde in Männerorden sagen, daß sie als wirkliche Mitglieder des Ordens auch an den Privilegien des geistlichen Standes nach dem strengen Rechte

Theil haben. — S. 621. Die aus einem eigentlichen religiösen Orden ausgestoßenen Mitglieder (religiosi ejecti) bleiben wie zur Beobachtung des feierlichen Keuschheitsgelübdes, so auch zu der des Armuths- und Gehorsams-Gelübdes verpflichtet. Solchen wegen Unverbesserlichkeit ausgestoßenen Ordensleuten verbleiben dieselben Verpflichtungen wie den säcularisierten. — Die Klosterkirchen, die zugleich Pfarrkirchen sind, unterliegen jure ordinario der Visitation' des Bischofes (S. 625, 4) nur in sehr beschränktem Maße; genauer handelt darüber die Constitution Benedicts XIV Firmandis v. 6. Nov. 1744. — Ungenau und missverständlich ist, daß die außerhalb ihres Ordenshauses lebenden Regularen der Jurisdiction des Diöcesanoberen unterstehen (S. 625,5); sie sind derselben allerdings insofern unterworfen, als er ihre Delicte zu bestrafen befugt ist. Dieses und nicht mehr besagt das citierte Cap. 3 der 6. Sitzung des Trienter Concils. Im übrigen erleidet die Exemtion durch das Verweilen außerhalb des Ordenshauses keinen Abbruch. — Das Gehorsamsgelübde verpflichtet in den Congregationen wie in den eigentlichen Orden (S. 630) nicht ‚zur stricten Befolgung der Statuten'. Insofern eine solche stricte Pflicht vorhanden ist, folgt sie vielmehr aus der durch den Eintritt in eine Congregation oder den Orden angenommenen Lebensweise und aus dem mit dem betreffenden Institute geschlossenen Vertrage.

Doch ich schließe; es möchte sonst der Leser den Eindruck gewinnen, als ob dem Werke wesentliche Mängel anhaften, da doch die vorstehenden Bemerkungen ihr Entstehen vorzüglich dem sehr lobenswerten Bestreben des geehrten Verf. nach Kürze verdanken. Der akademische Lehrer aber, der diese Institutionen seinen Vorträgen zugrunde legt, kann etwaigen schiefen Auffassungen leicht begegnen; weshalb solche geringe Mängel dem Buche, wenigstens insoweit es als Lehrbuch dient, keinen Eintrag thun.

J. Biederlack S. J.

Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt und zum Menschen, von Dr. Eugen Rolfes. Berlin, Mayer u. Müller, 1892. IV u. 202 S. 8°.

‚Es muss das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden als ob für die Philosophie der Zukunft noch ein neu formuliertes Princip müsse gefunden werden. Das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tieferer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und

in Wechselwirkung mit den realen Wissenschaften ausbilden und nach und nach vollenden muss'. Mit diesen Worten Trendelenburgs begründet Dr. Rolfes sein Unternehmen und dehnt ihre Tragweite mit Recht auch auf die aristotelische Theologie aus, ‚denn in der Theologie hat die Metaphysik ihr eigentliches Ziel, und eine Philosophie, die es in der Gotteslehre wesentlich versähe, wäre nicht einer verkrüppelten und schwächlichen Pflanze zu vergleichen, sondern einer Pflanze, der die lebendige Wurzel fehlte, und die es darum auch nicht zur Blüte und Frucht brächte'. Von diesen leitenden Gesichtspunkten aus tritt der Verfasser seiner Aufgabe näher, deren Lösung der Gegenstand dieser Besprechung ist.

Der erste Theil der ersten These bietet keine Schwierigkeiten, da alle darin übereinkommen, daß nach aristotelischer Lehre ‚Gott als Zweck den Weltlauf hervorruft' (S. 12). Anders steht es mit dem zweiten Theil: ‚Gott, das wirkende Princip der Weltordnung' (S. 16). Der erste Beweis ist von dem unbewegten Beweger genommen: Alles, was bewegt wird, wird durch ein Anderes bewegt. In der Reihe der bewegenden und selbst wieder bewegten Dinge gibt es kein Fortschreiten ins Endlose, man kommt an ein erstes Bewegendes. Aus diesen zwei Sätzen ergibt sich der Schluss auf das Dasein eines ersten Bewegers, der in keiner Weise bewegt wird. Da Bewegung die Ueberführung von der Potenz zum Act ist, muss der unbewegte Beweger in anderen diesen Uebergang bewirken, während er in ihm selbst sich nicht finden kann. Es wird ihm also der Uebergang zur Thätigkeit abgesprochen, die Thätigkeit selbst zugesprochen. Die Weltdinge werden also vom bloßen Vermögen zur That geführt ‚durch ein Thätiges und im letzten Grunde durch ein rein durch sich und ohne allen fremden Einfluss Thätiges — die Gottheit. Sie ruft also den Weltlauf hervor durch ihre That; die That findet sich zuerst in ihr und von dieser That nimmt jedes endliche Thun seinen Anfang und wenn wir so sagen dürfen, seinen Anstoß'. (S. 23.) Der erste Beweger bewegt also in Weise des wirkenden Princips. Soweit der Verfasser. Es bietet sich gegen diese Argumentation eine Schwierigkeit, die in ihr selbst angedeutet ist durch die Worte ‚im letzten Grunde', d. h. es scheint alle Bewegung und Veränderung auf einen unbewegten Beweger zurückgeführt, wenn in ihm dasjenige enthalten ist, was jene möglich macht, denn auch so ist jene That in letzter Linie ihm zuzuschreiben. Wir glauben uns hierin auf die Auctorität des Cosmus Alamannus berufen zu können, welcher in seiner Summa philosophiae in l. de coelo et mundo gerade im Hinblick auf die Untersuchung des Aristoteles über die Zahl der die himmlischen Sphären be-

wegenden Geister, welche der Verfasser übergehen zu können glaubt, (S. 40) auf die Frage, ob die Bewegung des Himmels direct und unmittelbar von Gott und nicht von einem Engel sei, die Antwort gibt: Die Himmel werden unmittelbar von Engeln bewegt oder von Gott mittelst der Engel. Zur Lösung der Schwierigkeiten, welche er gerade aus der uns beschäftigenden Lehre des Philosophen vorausschickte, fügt er hinzu, daß es nach Aristoteles einen doppelten Beweger der obersten Himmelssphäre und aller anderen gibt: einen, der nach der Art des Zweckes und des Geliebten bewegt, und dieser ist Gott, einen anderen, der nach Art der bewirkenden Ursache bewegt, und dieser bewegt nach Art des Liebenden und Begehrenden und vom Zweck Bewegten, und ist ein Geist[1]). Er beruft sich hierin auf den hl. Thomas I. p. q. 103 und 110 und anderwärts[2]). An der ersten dieser Stellen lehrt

[1]) ‚Secundum philosophum duplex est motor primi orbis sicut et reliquorum, ut patet ex 12. Metaphys: unus, qui movet per modum finis et amati, et hic est Deus; alter, qui movet per modum causae efficientis, et hic movet per modum amantis et desiderantis et moti a fine, et est angelus. Et hoc modo intelligendus est Philosophus, quod primus motor primum mobile movet, puta finaliter. Vel si intelligendus sit, quod moveat ipsum efficienter, dictum Philosophi intelligendum est per quandam appropriationem et primariam influentiae susceptionem. — Uterque motor coeli est immobilis omnino tam per se quam per accidens; nam Deus est immutabilis, angelus vero movens coelum non movetur ad motum orbis, ut dictum est. Vel dic, quod non oportet primi mobilis motorem esse omnimode immobilem; sed sufficit quod sit primus respectu aliorum motorum, et quod sit immobilis motu, quo movet; non enim oportet esse statum in motore primi mobilis simpliciter, sed in genere creaturarum. Omnes enim creaturae defectibiles sunt et reducuntur in ipsum Deum, qui est principium et finis omnium‘. (Physicae pars secunda q. 31. art. 3). [2]) Vgl. noch I, II q. 109 art. 1. c: ‚Primum movens in ordine corporalium est corpus coeleste. Sicut motus omnes corporales reducuntur in motum coelestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quam spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus‘. Daß I, II q. 6. art. 1 ad 1 gesagt wird ‚In genere alterabilium primum alterans est corpus coeleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali a superiore movente‘, erklärt sich aus I p. q 70. art. 3., wo gerade wieder die in Frage stehenden Stellen aus Aristoteles erklärt werden. Die fünfte Schwierigkeit heißt: ‚Primum mobile est coelum. In genere autem mobilium primum est movens se ipsum, ut probatur (Phys. l. 8.), quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro ostenditur. Ergo corpora coelestia sunt animata‘. Die Antwort:

Thomas, daß die Ausführung der göttlichen Providenz durch Geschöpfe vielfach vermittelt ist, an der zweiten bezeichnet er es ausdrücklich als aristotelische Lehre, daß die himmlischen Körper von himmlischen Geistern bewegt würden (art. 1 ad 2). Und er selbst schließt sich dieser Lehre an; Suarez hält das wenigstens für wahrscheinlich[1]). Wenn aber Thomas und Suarez die wirklich stattfindende Bewegung auf die Bewegung des Himmels zurückführen zu können glaubten, warum sollte das Princip des Aristoteles, auf welches sie sich dabei stützen, nicht wenigstens die Möglichkeit dieser Auffassung zulassen? Weil, werden die Gegner antworten, Aristoteles für die Bewegung, die er für ewig hält, eine unendliche Kraft verlangt. Indes auch hierauf gibt es eine Antwort. Nach Silvester Maurus bewegen die geschaffenen Intelligenzen im aristotelischen System unendliche Zeit hindurch, indem sie vom ersten Beweger eine Bewegungskraft erhalten, welche unendliche Zeit dauert und somit der Dauer nach unendlich ist, nicht aber der Vollkommenheit nach[2]). Demnach kann man wenigstens Aristoteles so erklären, daß er zwar ein Körperliches als erstes mechanisch bewegendes Princip ausschließt, nicht aber ein Geistiges. In der 70. Q. des 1. Theils schreibt der hl. Thomas den subsistierenden Formen das ‚intelligere et movere' als ihre Thätigkeiten zu. In Uebereinstimmung damit spricht man von einer vis motrix angelorum.

Es scheint also die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Aristoteles die örtliche Bewegung und mit ihr alle Veränderung, die er ja von jener bedingt sein läßt, von der anima primi coeli oder der intelligentia assistens primo coelo, wie Maurus sich ausdrückt, ausgehen lassen wollte. Es scheint aber auch, daß Dr. Rolfes dieser Auffassung gar nicht so abgeneigt ist, wie es der Wortlaut seiner These erwarten läßt. Auf S. 34 bemerkt

‚Coelum dicitur movere seipsum, inquantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici, quod ejus motor est principium intrinsecum, ut sic etiam motus coeli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, inquantum est animal, ut dicitur Physicorum l. 8'.

[1]) Metaphys. Disp. 29. sect. 2 n. 20. [2]) ‚Intelligentiae creatae eatenus movent infinito tempore, quatenus accipiunt a primo movente virtutem motivam durantem tempore infinito adeoque *infinitam durative*: ergo non supponitur, quod habeant virtutem *infinitam intensive* atque existentem totam simul. At primum movens habet virtutem motivam infinito motu totam simul existentem: ergo habet virtutem motivam infinitam intensive'. (In Phys. VIII c. 17.)

er, daß auf das Zugeständnis einer blos mittelbaren Einwirkung das der unmittelbaren folgen muss. ‚Denn wie kann er (Gott) mittelbar auf etwas wirken, ohne auf das Vermittelnde direct zu wirken? Darum bewegt er ja auch den Sphärengeist als erkanntes und geliebtes, das Erkannte aber ruft durch directe Einwirkung die Erkenntnis im Geiste hervor, und diese Einwirkung ist nicht der Einfluss der Finalursache'. Ganz richtig, es ist aber auch nicht der Einfluss der causa efficiens physica, sondern der causa efficiens moralis, wie der Verfasser selbst zugibt, und deshalb kann in der That auch nach dieser Concession noch bestritten werden, daß Gott ‚die Welt im System unseres Philosophen durch Mittheilung einer Kraft bewege wie die Himmelsgeister ihre Sphären'. Deshalb wird auch wieder auf das Argument aus der Forderung einer unendlichen Kraft zurückgegriffen. Indessen können wir dem hierüber gesagten noch einiges aus Mastrius hinzufügen. In dessen Disputationes in ll. Metaphys. Disp 13 heißt die 41. Quästion: ‚An possit naturaliter ostendi, Deum esse infinitae virtutis ex Aristotele aliasque intelligentias ab ipso esse productas'. Die Antwort auf den uns interessierenden ersten Theil ist bejahend nach Scotus und zwar auf Grund der uns eben beschäftigenden aristotelischen Stellen. Es wird aber auch die Schwierigkeit erhoben, daß wenn ewige Bewegung unendliche Kraft verlange, allen himmlischen Geistern unendliche Kraft zugeschrieben werden müsse. Die Antwort nimmt Mastrius aus Alexander von Hales und Scotus; nach dem Ersteren muss zwischen movere virtute propria und virtute alterius unterschieden werden. ‚Secundum opinionem Philosophi coelum movet haec inferiora per tempus infinitum, et tamen non propter hoc est potentiae infinitae et hoc quia movet in virtute alterius.' Was hier vom Himmel gesagt wird, muss nach Mastrius offenbar auf die himmlischen Geister übertragen werden, denn sonst wäre es gar keine Antwort auf seine Schwierigkeit. Von diesen also muss gelten, sie wirkten in virtute alterius d. h. virtute participata a motore immobili, nicht virtute propria oder a se wie jener; und in diesem a se ist der Grund der infinitas intensiva, wie Mastrius weiter nach Scotus ausführt. — Auf welche Weise diese participatio stattfindet, bleibt hier unentschieden. Man mag darin eine Ableitung des Vermögens zu wirken aus Gott erblicken, aber das Ausgehen eines unmittelbaren Anstoßes zu mechanischer Thätigkeit ist damit nicht nothwendig gegeben[1]) Ganz in Ueber-

[1]) Vgl. *Suarez* Metaph. Disp. 29. sect. 1. n. 17 und Disp. 30. sect. 2. n. 13: ‚Fit mihi probabile, Aristotelem saltem illo loco non

einstimmung mit Alexander von Hales sagt der Verfasser S. 35, es sei zu beachten, ‚daß der Sphärengeist in der Kraft des ersten Bewegers bewegt' . . S. 36: ‚Es kann also der Grund, weshalb Aristoteles den Sphärengeist zwischen Gott und die Welt stellt, nicht darin liegen, daß er die Wirkungskraft von der Gottheit ausschließen will, sondern der Grund muss ein anderer sein, sei es nun, daß er durch diese Darstellung anschaulich machen will, wie Gott bewegen könne, ohne bewegt zu werden, sei es daß er ein unmittelbares Bewegen der Welt von Seite Gottes als etwas mit seiner Würde minder zusammenstimmendes ansieht, — eine Idee, die gewiss nicht ohne Berechtigung sein würde. Uebrigens bleibt, wie bewährte Erklärer des Aristoteles sagen, auch nach seinen Aeußerungen über den obersten Sphärengeist im vorliegenden Capitel (Metaph. 12, 7) immer noch unentschieden, ob überhaupt nach seiner Meinung die höchste Sphäre durch die erste endliche Intelligenz oder unmittelbar von Gott bewegt wird'. Also bleibt es unentschieden, ob Gott durch Mittheilung eines Anstoßes als causa efficiens physica wirke, denn so wird er doch gewiss nicht auf den Sphärengeist wirken. Mit diesen Bemerkungen ist zugleich das Argument aus Gottes lauterer Wirklichkeit, dessen Abschluss dieselben veranlasste, gewürdigt.

Was an dritter Stelle über das Zweckverhältnis gesagt wird, scheint uns in die zweite These zu gehören, wo die Schöpfungslehre behandelt wird. In der That ist hier schon von der Ableitung des Seins der Dinge und von ihrem Ausgang aus Gott die Rede, also nicht von ihrer Bewegung oder Veränderung. Die anderen noch beigebrachten Gründe erweisen wohl Gott als causa efficiens motus, aber es bleibt immer dieselbe Ungewissheit, ob physica oder moralis. Zuletzt wird noch die innere Unmöglichkeit gezeigt, daß die Zweckursache allein ausreiche. Diese Unmöglichkeit besteht aber wiederum nur für die Zweckursache mit Ausschluss der causa efficiens moralis, denn wenn ‚Gott als Ziel vor der obersten wirkungskräftigen Intelligenz steht', muss er auch als Norm und Motiv ihres Handelns vor ihr stehen, und dann ist keine ‚Lücke an der vornehmsten und entscheidendsten Stelle des ganzen Systems' (S. 64)[1]).

---

fuisse locutum de virtute activa absolute infinita in genere entis seu in vi agendi simpliciter, sed tantum de infinita virtute in movendo localiter, quae solum est infinita secundum quid'.

[1]) Vgl. *Suarez* l. c.: ‚Quamvis habeant (scil. coeli) suos proximos motores, non tamen independentes a primo conditore et gubertore, et *juxta illius imperium et intentionem moventes*'.

In der zweiten These (S. 66—98) wird gezeigt, daß Aristoteles Gott zum Urheber des Daseins aller Dinge macht, daß seinen Principien die schöpferische Hervorbringung aus nichts am meisten entspricht, daß er in der Lehre von den reinen Intelligenzen und den menschlichen Seelen dem christlichen Schöpfungsbegriff nahe kommt; es wird erörtert, in wieweit er hinter der vollkommenen Erkenntnis der Schöpfung zurückgeblieben ist. Hier finden wir den Verfasser ganz in Uebereinstimmung mit P. Tilmann Pesch, der nach Anführung derselben aristotelischen Stellen zum Schlusse kommt, daß die Annahme einer Schöpfung in den aristotelischen Principien begründet ist[1]).

Die dritte These erörtert die aristotelische Lehre von Gottes Wissen, Wollen und der Vorsehung (S. 99—130). Auch diese Partie ist mit größter Genauigkeit gearbeitet und flößt womöglich noch mehr Interesse ein als das Vorausgehende. Insbesondere scheint uns das über das göttliche Wollen Gesagte so sehr von den ausdrücklichen Lehren des Aristoteles gefordert, daß man es nicht so fast eine bloße Deduction aus diesen, als vielmehr deren naturgemäße Erklärung nennen möchte[2]). Mit Recht beruft sich der Verfasser darauf, daß Aristoteles Gott als ein ewiges und vollkommenes Lebendiges bestimmt, um hieraus zu erweisen, daß er ihm nicht nur ein Wollendes sein musste, sondern auch ein Solches, in dem die Vollkommenheit des Wollens dem des Erkennens entspreche; sonst müßte man in der That eine sonderbare Ansicht von der Geschlossenheit im System des Philosophen haben. Haffner sieht in dem ζῷον ἀΐδιον ἄριστον ‚den Inbegriff aller natürlichen Theologie‘[3]), und wirklich tragen diese drei Worte ihren Inhaltsreichthum deutlich zur Schau. Dieser würde aber nicht anerkannt, wenn man dem vollkommensten lebendigen Wesen das vollkommenste Wollen absprechen wollte. Doch wird

[1]) Institutiones philosophiae naturalis p. 556. [2]) *Silvester Maurus* in Metaph. 12. 10: ‚Sicut Aristoteles egit de primo principio inquantum est primum intelligens et primum intelligibile, sic agit de eodem inquantum est primum bonum appetibile et amabile; et quia quaestiones, utrum primum amabile sit etiam amativum vel non; utrum amet amore distincto vel identificato; utrum amet seipsum tantum *ut objectum formale* adeoque sit amoris amor, vel amet objectum formale distinctum; utrum amet etiam alia objecta materialia; utrum semper amet idem, vel aliquando amet unum aliquando aliud, solvi possunt ex dictis ad proportionales quaestiones de primo principio inquantum est intelligens et intelligibile; ideo Aristoteles non tradens sed *supponens harum quaestionum solutione*, primo quaerit‘ etc.
[3]) Grundlinien der Philosophie. 2. Bd. S. 164.

zugestanden, daß Aristoteles die göttliche Freiheit nicht mit hinreichender Klarheit dargestellt und ihr Verhältnis zur Nothwendigkeit in Gott nicht genügend erörtert hat.

In der vierten These (S. 131—168) wird zuerst die Geistigkeit der Seele bei Aristoteles nachgewiesen, sodann ihre Zugehörigkeit als Theil der menschlichen Natur, letzteres im Anschluss an den hl. Thomas und dessen Commentar in II. De anima. Das über den Ursprung der Seele Gesagte dürfte wohl, insofern es nicht in der allgemeinen Lehre vom Ursprung der Dinge aus Gott eine Stütze findet, nicht alle Zweifel lösen, die über die Stellung des Stagiriten in dieser Frage obwalten[1]). Günstiger steht es um die Unsterblichkeit der Seele, die ja mit ihrer Geistigkeit zugleich gegeben ist[2]).

Die fünfte oder letzte These (S. 169—193) behandelt die aristotelische Ethik. Da über die Ansichten des Verfassers in diesem Punkte die Meinungen mehr übereinstimmen, begnügen wir uns damit, ihren Wortlaut wiederzugeben: ‚In der Lösung der ethischen Fragen vom menschlichen Endziel und von dem Wesen der Sittlichkeit ist Aristoteles weniger glücklich gewesen, indem die natürliche Vollendung des Menschen durch die Tugendübung einseitig auf Kosten des religiösen Moments bei ihm hervortritt, auch von der jenseitigen Vollendung nichts verlautet. Erklärt sich beides daraus, daß er in seiner Ethik nur von dem irdischen Endziel redet, und des jenseitigen als einer dem menschlichen Wissen entzogenen Sache keine Erwähnung thut, so ist doch in seiner Lehre von der Erkenntnis der Wahrheit als dem höchsten Ziel des Menschen das Band gegeben, durch welches dessen zeitliche Bestimmung mit dem ewigen sich verknüpft‘ (S. 169).

Nach alledem kann es keinem Zweifel unterliegen, daß uns hier eine sehr wertvolle Arbeit geboten ist, welche den Philosophen echt philosophisch und dessen System als solches, d. h. als ein Ganzes mit organischem Zusammenhang würdigt. Die Benützung der Magna moralia rechtfertigt sich aus dem Verhältnis dieser Schrift zur nikomachischen und eudemischen Ethik[3]). Vom Buche

[1]) Vgl. Tilman Pesch, Die großen Welträthsel 1. Bd. S. 737: ‚Beim Stagiriten ist die Lehre vom Ursprung der Seele in Dunkel gehüllt; er selbst war sich, wie es scheint, über diesen Punkt nicht klar‘.
[2]) Vgl. jedoch Dr. Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik S. 85: ‚Bis auf den heutigen Tag wird die Frage ventiliert, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele gelehrt habe‘. [3]) S. Stöckl, Gesch. d. Philosophie 3. Aufl. 1. S. 106 und Eduard Zeller, Grundriß d. Gesch. d. griech. Philosophie 2. Aufl. S. 150; ‚Ein nach beiden (näml. der nik. u. eud. Ethik) zusammengestellter Abriss die große Ethik‘.

περὶ κόσμου erklärt der Verfasser selbst, daß es als unecht betrachtet werde[1]). Die ganze Schrift ist von ernstem Interesse am hohen Gegenstand, liebevollem Eindringen in die Lehre des unsterblichen Philosophen getragen und verbindet mit der bewundernden Anerkennung seiner Größe eine weise Maßhaltung und das Eingeständnis seiner Mängel.

Beda Rinz S. J.

Mathias Corvinus, König von Ungarn (1458—1490). Auf Grund archivarischer Forschungen bearbeitet von Dr. Wilhelm Fraknói, Tit.-Bischof. Mit Genehmigung des Verfassers aus dem Ungarischen übersetzt. Mit einem Titelbild in Farbendruck, 48 Illustrationen und 8 Facsimiles. Freiburg, Herder, 1891. XVI, 316 S. gr. 8°.

Als der zweite Präsident der ungarischen Akademie der Wissenschaften sich die Lebensbeschreibung König Mathias Hunyadys zur Aufgabe setzte, gieng seine Absicht dahin, das Bild des großen Fürsten auf Grund neuerer Forschungen auch den Kreisen des weiteren Publicums in gefälliger Darstellung vorzuführen. Seit dem Erscheinen von Telekis ‚Zeitalter der Hunyadys', also seit ungefähr vierzig Jahren, hat nämlich eine ganze Reihe Urkunden und Actenstücke, wie auch wissenschaftlicher Abhandlungen, neues Licht über die Persönlichkeit und Regierung des Königs Mathias verbreitet. Hierher gehört vor allem die von der ungarischen Akademie der Wissenschaften veranstaltete Ausgabe der ‚Diplomatischen Denkmale' (Diplomacziai emlékek) in vier starken Bänden, eine überaus wertvolle Sammlung der einschlägigen diplomatischen Correspondenz aus italienischen Archiven. Unter den Arbeiten in- und ausländischer Gelehrten sind es vorzüglich die Werke von Chmel, Palacky, Bachmann, Ulmann, Markgraf, Caro, Kurz, Droysen, Segesser, Riedel, Makuscev, Schober, Reumont und Csánki, denen wir zahlreiche, neue Charakterzüge und Nachrichten über die geniale, sein Zeitalter in hohem Grade beeinflussende Gestalt des ungarischen Herrschers verdanken.

Fraknói hat sein Werk geschrieben auf Grund dieser völlig neuen Daten und Studien, benützte aber auch unveröffentlichte Urkunden der einheimischen und ausländischen Archive, vorzüglich in Bamberg, Wien, Berlin, Dresden, Florenz, Mailand, Mantua, Modena,

[1]) S. 50. Und doch wirft ihm im ‚Wochenbericht für klassische Philologie' (1892 n. 31. Sp. 845) A. Döring vor, er habe, und zwar auf Seite 50 das Buch περὶ κόσμου als aristotelisch citiert. Dasselbe geschieht im Literarischen Centralblatt von Zarncke 1892 Sp 1724.

München, Paris, Prag, Rom und Venedig. Mit diesem reichen Schatze war er allenthalben bestrebt, Telekis großes Werk in seinen Mängeln zu ergänzen, aber auch dessen Irrthümer zu berichtigen, die vor allem aus dem Umstande sich erklären, daß der genannte Verfasser nicht aus Quellen schöpfte, sondern auf die Angaben der Geschichtschreiber, namentlich des vielfach unzuverlässigen Bonfin angewiesen war.

Vor allem wird die seit Bonfin schon oft behandelte Streitfrage über die Herkunft des Königs an der Hand der neuesten ethnographischen und geschichtlichen Studien, mit besonderer Rücksicht auf die im ungarischen Landes- und Münchener Reichsarchiv niedergelegten Urkunden vom Jahre 1409 untersucht. Mit Betonung der stets zutage tretenden Assimilationsfähigkeit des magyarischen Stammes, stellt es Fraknói als sichere Thatsache hin, daß die Vorfahren Johann Hunyadys einem der unter der gemeinsamen Bezeichnung ‚Wallachen' inbegriffenen Hirtenvölker albanesischer, rumänischer und bulgarischer Abstammung angehörten, die von der Gegend des adriatischen Meeres und vom Balkan nach Rumänien, Südungarn und Siebenbürgen, namentlich in die weit ausgedehnten Krongüter daselbst, auswanderten. Hier ließen sich Hunyadys Vorfahren als Knesen und Vajdas nieder, und erhielten noch zu Sigismunds Zeiten als königliches Geschenk den mächtigen Herrschaftsbesitz von Hunyadvár. Auf ähnliche Weise stellt der Verfasser auch Szilágyis Abstammung fest, als dessen Stammsitz er die noch heute bestehende Ortschaft Gorazda am Drina-Ufer in Bosnien nachweist

Trotz ihres verschiedenen Ursprunges repräsentieren beide Familien bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhundertes vollständig die Charakterzüge des magyarischen Stammes in dem Helden Johann Hunyady und Elisabeth Szilágyi, der ‚heldenmüthigen Frau', wie sie ihre Zeitgenossen nannten. Aus dem Ehebunde dieser beiden hervorragenden Persönlichkeiten stammt König Mathias, und zwar fällt, wie Fraknói gründlich nachweist, seine Geburt nicht in das Jahr 1443, sondern auf den 23. Februar 1440; demnach bestieg er den Thron nicht als fünfzehnjähriger Knabe, wie man bis jetzt zu sagen pflegte, sondern als Jüngling von achtzehn Jahren. Auch so noch darf man über seine frühzeitig erwachte Willens- und Thatkraft mit Recht staunen.

Die Erziehung des jugendlichen Mathias richtete sich nach italienischem Muster und Fraknói beweist, daß die Leitung nicht dem Humanisten Johann Vitéz, sondern, wohl auf dessen Rath, dem Polen Sanocki anvertraut war, der anfänglich geheimer Rath bei König Wladislaus, später Erzbischof von Lemberg wurde.

In die Einzelheiten eingehend, schildert hierauf der Verfasser die Jugendzeit des Königs und dessen Heirath mit der Tochter des Grafen von Cilli. Maria Garais Verlobung mit Ladislaus Hunyady weist er als erdichtet nach. Die Hinrichtung Ladislaus', Mathias' Königswahl und Thronbesteigung ist nach dem Berichte des venetianischen Gesandten Thomasius in ganz neuem Lichte dargestellt. Demnach wird Michael Szilágyis berüchtigtes Treiben in Siebenbürgen, das eigentlich die Erwerbung dieses Landes für das Haus Hunyady zum Zwecke hatte, unmittelbar nach Ladis-

laus Hunyadys blutigem Tode angesetzt. Bei der Darstellung der Königswahl werden Bonfin, Thuróczi, Dlugosz und andere dahin berichtigt, daß man die ausländischen Prätendenten überhaupt wenig berücksichtigte und in erster Linie den nationalen Standpunkt im Auge behielt; daß endlich die Königswahl Mathias' durch die Thätigkeit der Freunde des Hauses Hunyady, Podjebrad und Dionys Szécsy, völlig vorbereitet, die Ereignisse des 24. Jänner 1458 hingegen als bloße Formalität, als Bekräftigung des gegenseitigen Abkommens zu gelten haben.

Auf Grund desselben Berichtes von Thomasius stellt Fraknói die Aufeinanderfolge der einzelnen Thatsachen in den ersten Regierungsjahren fest, die man bisher vielfach irrig angab. Auch manches Sagengewebe hatte darin auf Bonfins Autorschaft Platz gefunden. Treu schildert der Verfasser das Treiben des grollenden Szilágyi, welches endlich zu dessen Verhaftung in Belgrad führte.

Es folgt die Schilderung der Politik Mathias' gegenüber dem König von Bosnien und dem Wojewoden der Wallachei, die Ehe mit Podjebrads Tochter Katharina, der bosnische Feldzug und die Krönungsfeier. Hierauf geht Fraknói auf den Zeitabschnitt über, wo der zum Manne gereifte König tiefer in das Gewebe der europäischen Politik eingreifend, weitgreifende Pläne für die Zukunft vorbereitet. Dieser Theil des Werkes ist geradezu überfüllt mit völlig neuen Daten, aus denen die Gestalt des immer mächtigeren Königs wie aus einem Guss hervortritt. Es ist auch der Nachweis geliefert, daß eben damals im Könige die Ueberzeugung reifte, Ungarn könne nicht für sich allein seiner weltgeschichtlichen Stellung gerecht werden: um der Aufgabe des Türkenkampfes gewachsen zu sein, muss es sich der Hilfe des übrigen Europas, vor allem der Nachbarstaaten versichern. Dies erklärt seine Annäherungsversuche an den deutschen Kaiser. Sobald er jedoch die Ueberzeugung gewann, Friedrich III sei weder gewillt, noch fähig die Macht des deutschen Reiches auch zur Unterstützung Ungarns zu verwerten, sann er auf Mittel, einen noch kühneren Plan zu verwirklichen. Er selbst wollte sich auf den Thron des deutschen Reiches schwingen. Zur Erreichung seiner Absichten ist er bestrebt, sich noch zu Lebzeiten des Kaisers zum römischen König wählen zu lassen. Von diesem Augenblicke ist sein Leben eine ununterbrochene Kette von Kriegen und diplomatischen Verhandlungen im Dienste der ihn leitenden Idee.

Anfänglich gieng sein Hauptbestreben dahin, den Kaiser von der Aufrichtigkeit seiner Freundschaft und Dienstbeflissenheit zu überzeugen. Darum verläßt er jene alt-magyarische Anschauung, die in den Deutschen den geborenen Feind des Vaterlandes erblickt, und bricht offen mit den Anhängern dieser Richtung. Mit den höchsten Ehrenstellen bekleidet er jene, die sich zu gefügigen Werkzeugen seiner germanophilen Politik hergaben.

Um die nämliche Zeit werden seine Beziehungen zum husitischen Böhmenkönige, der sich auch den Unwillen des hl. Vaters in hohem Grade zugezogen, immer gespannter. Da er fest entschlossen war, wenn nöthig, auch über den böhmischen Thron, als dem Sitze einer Kurfürstenwürde, sich den Weg zur Krone des römischen Königs und Kaisers zu bahnen, fand der Gedanke an eine Bekriegung des Böhmenkönigs bei ihm stets mehr

Anklang. Um den Erfolg möglichst zu sichern, unterwirft er Heer und Finanzen des Reiches einer gründlichen Umgestaltung. Als es darob, zumal in Siebenbürgen, zum offenen Aufstande kam, schlug er ihn rasch mit kräftiger Hand zu Boden, und so war es ihm ein Leichtes, die Unterthanen, welche die Stärke seines Armes gefühlt, für das Interesse des böhmischen Krieges zu gewinnen, wozu übrigens auch der hl. Vater lebhaft aufforderte. Selbst Friedrich III, der mit Podjebrad Händel hatte, stellte die römische Königswürde in Aussicht, während die böhmischen Katholiken unter dem Einflusse der Legaten Lorenzo Roverella aus Ferrara und Rudolf von Rüdesheim, damals Bischof von Lavant, nachmals Fürstbischof von Breslau, keinen Anstand nahmen, die Krone Böhmens anzubieten, wenn er Podjebrad aus dem Felde schlüge. So erfolgte die Kriegserklärung unter den verlockendsten Umständen.

Allein die Kühnheit seiner Unternehmung hatte mittlerweile des Königs Macht im eigenen Land an den Abgrund des Verderbens gebracht. Die Nation glaubte den außerordentlichen Opfern, die Mathias' Politik forderte, erliegen zu müssen, und so kam es, daß der polnische Prinz Kasimir auf den Thron gerufen wurde. Die Lage war über die Maßen kritisch. Doch Mathias' meisterhafte Selbstbeherrschung und Kraft wurde Herr der Situation. Die Feinde wurden theils durch Milde entwaffnet, theils mit wuchtiger Faust zu Boden geschmettert; die Anschläge der fürstlichen Nebenbuhler waren kläglich gescheitert. Die Folge hievon war, daß der Kaiser im Jahre 1474 zum Sturze Mathias', dessen Macht er fürchtete, ein Bündnis mit dem Könige von Polen Kasimir und mit Wladislaus eingieng, der von den Hussiten nach Podjebrads plötzlichem Tode zum Könige Böhmens gewählt worden war. Zum Glücke erfüllte Friedrich die eingegangene Verpflichtung nicht. So hatte Mathias mit Wladislaus und Kasimir leichtes Spiel. Sein glänzendes Feldherrngenie, das sich vorzüglich vor Breslau im herrlichsten Lichte bewährte, findet auch bei dem den Ungarn minder gewogenen Palacky[1]) volle Anerkennung. Doch nicht allein auf dem Schlachtfelde, sondern auch im Gebiete der Staatskunst war Mathias Kasimir und Wladislaus weit überlegen; gar tief mussten sie beim Friedensschlusse dies fühlen, als Mathias gewissermaßen ostentativ mit der langen Reihe seiner Alliierten auftrat, stolz verkündend, daß die Fäden seiner Diplomatie von Brüssel bis zum Ostrande Preußens sich erstreckten. Unter solchen Umständen konnte die Spannung zwischen Mathias und dem Kaiser nur wachsen. Als nun Friedrich III Wladislaus von Böhmen sogar mit der Kurfürstenwürde bekleidete, wurde der Friede geradezu unmöglich. Mathias erließ sofort die Kriegserklärung und bot alles auf, um an der Spitze seiner Armee ‚als der furchtbarste Gegner und wertvollste Bundesgenosse zu erscheinen'. Als er diesen Zweck erreicht glaubte, bot er mit einer kühnen Wendung Friedrich nicht einen Friedensschluss, sondern ein festes Bündnis an. Dieser gieng auf dessen wesentliche Bedingung ein, und erklärte feierlich mit Wider-

[1]) Der Geschichtschreiber Böhmens äußert sich gelegentlich der Besprechung des Feldzuges folgendermaßen: ‚Jetzt standen Kunst und Erfahrung auf Seiten Mathias', der in Hinsicht auf Politik und Kriegsführung mit glücklichem Instincte schon manche Grundsätze errieth, die erst in unserem Jahrhunderte Gemeingut geworden sind' (IV. Bd. 2. Abth. S. 114).

ruf der Einsetzungsurkunde Wladislaus', Mathias als König von Böhmen und Kurfürsten des deutschen Reiches.

Dieser Erfolg zwang auch die Jagellonen zum Frieden. Sie anerkannten noch im gleichen Jahre (1478) Mathias als König von Böhmen; auch Mähren, Schlesien und die Lausitz blieben an Pfandesstatt in Mathias' Händen und das innige Verhältnis, welches sich nach jahrzehntelangen Kämpfen zwischen Mathias und den Jagellonen entwickelte, war ein Ereignis von europäischer Bedeutung. Der bekannte preußische Historiker Droysen schreibt über die damalige Machtstellung des Ungarkönigs: ‚Schon hatte Mathias die kaiserliche Macht in Oesterreich matt gesetzt; er konnte auf Frankreich rechnen; er stand in Bündnis mit den Eidgenossen, deren junges Volk ihm gerne diente; die Curie leistete ihm jeden Vorschub, von ihm hoffte sie den Sieg über die Türken, den Untergang der Ketzer; er war die Hoffnung Venedigs, der Liebling der neuen Bildung Italiens, der er sich huldreich erwies. Und wie viele deutsche Fürsten buhlten um seine Gunst! Der Pfalzgraf, Bayern, Sachsen, die alte Partei völliger Zertrennung hielt zu ihm, deutsche Poeten besangen ihn bereits als den Helden des neuen Kreuzzuges. So von der öffentlichen Meinung emporgetragen, nach Ruhm dürstend wie Karl der Kühne, nur in dem Maß gefährlicher, als er geschmeidiger und besonnener war, erhob er sich über den deutschen Osten‘.

Kein Wunder, daß all dieses Friedrichs Eifersucht zu einem Vorgehen veranlasste, welches Mathias bewog, den Kaiser völlig zu demüthigen, was mit der Einnahme Wiens auch thatsächlich geschah.

In neuem Lichte stellt Fraknói auch die Beziehungen Mathias' zu den italienischen Höfen und Staaten dar, welche die Familienbande seiner dritten Gemahlin knüpfen halfen. Die fieberhafte Thätigkeit des Königs in dieser Richtung, sein Verhältnis zur ehrgeizigen, geistreichen und energischen Königin Beatrix, zu dem schwachen Johann Corvinus und endlich zum hl. Vater, als dem Haupte der Kirche, wird nach den diplomatischen Denkmalen und an der Hand unveröffentlichter Documente aus den italienischen Archiven dargestellt. Den gleichen Quellen verdankt er die Daten zu den Capiteln, welche die Thätigkeit des rastlosen Herrschers für Umgestaltung des ungarischen Kriegswesens, für Schaffung eines Söldnerheeres und der Kriegsmarine schildern. Endlich berichtet der Verfasser den Verlauf der letzten Krankheit des Königs, wo er, gestützt auf das fachmännische Gutachten der ärztlichen Autorität, den Nachweis liefert, daß Mathias nicht durch Gift, sondern durch Apoplexie sein Ende gefunden.

Daß Fraknói mit seinem Werke der Geschichtsforschung einen großen Dienst erwiesen, wird bereitwillig von deutschen, englischen und italienischen Kritikern zugestanden, die sich einstimmig im Lobe des classischen Stiles, der sorgfältigen Quellensammlung und der geschickten, scharfsinnigen Verarbeitung derselben erschöpfen. Eines hat die deutsche Kritik auszustellen. Im Gegensatze zu Fraknói wird behauptet, daß Mathias kurzsichtig gewesen: er sah nicht, daß es seine Aufgabe war, gegen den Türken zu streiten. Hätte Mathias, so heißt es, den deutschen Kaiser, wie den König von

Böhmen in Ruhe gelassen, dafür aber die ganze Kraft im Geiste seines glorreichen Vaters Johann Hunyady auf den Türken geworfen, so wäre Ungarn das Verhängnis von Mohács erspart geblieben. Auch wir sind der Ansicht, dass die Türkennoth Ungarn nicht getroffen hätte, wenn Mathias, sich jeder anderen Sorge entschlagend, blos das Osmanenreich bekämpft haben würde; allein eben Fraknóis gründliche Untersuchungen haben uns überzeugt, dass König Mathias mit Rücksicht auf Podjebrad und den Ungarns Unabhängigkeit stets bedrohenden Kaiser Friedrich nicht anders handeln konnte, wofern er seinen eigenen Thron nicht erschüttern wollte; wir haben ferner die Ueberzeugung gewonnen, dass der tapfere König allenthalben, wo er seinen Einfluss geltend machte oder die Wucht seines Schwertes fühlen ließ, Ungarns Sicherheit und die Eröffnung materieller Hilfsquellen im Auge hatte, um desto freier und wirksamer sein Leben dem Türkenkriege weihen zu können. Unser Urtheil stützt sich außerdem auf Mathias' Correspondenz mit den Päpsten, die, jüngst ergänzt, einen Schluss auf den Inhalt der verlorenen Briefe gestattet. Dass wir aus der Zeit Calixtus' III vom Könige von Ungarn nur einen, vom Papste drei Briefe überkommen haben, dürfte sich aus dem Umstande erklären, dass der Papst schon im sechsten Monate nach Mathias' Königswahl das Zeitliche segnete. Befremden muss es aber, dass aus den letzten drei Jahren des stets zum Türkenkriege rüstenden Pius II vierzehn der vorhandenen Briefe Mathias, nur zwei den Papst zum Verfasser haben. An Papst Paul II sandte Mathias allein im Jahre 1465 neunzehn Briefe, während die Zahl der päpstlichen Schreiben an den König aus den Jahren 1465, 1470 und 1471 zusammen sich blos auf vierzehn beläuft. Noch auffallender ist dieser Unterschied während der langen Regierungszeit Sixtus' IV. Es ist also klar, dass ein bedeutender Theil des Briefwechsels zwischen dem hl. Stuhl und Mathias abhanden gekommen ist, und dass die Zahl der verloren gegangenen Urkunden diejenige der auf uns gelangten überrage. Von den ersteren mögen gar manche einen ähnlichen Inhalt aufgewiesen haben, wie die Briefe Sixtus' IV aus den Jahren 1474 und 1476, in denen der Papst anerkennt, dass Mathias seine Aufgabe, den Krieg gegen die Türken, nie aus dem Auge verloren.

Wir wiederholen demnach zuversichtlich unser Urtheil: Nicht an Mathias lag die Schuld, dass das Türkenreich durch die Zwietracht der christlichen Fürsten an Macht gewann; verantwortlich sind jene, die trotz der oft wiederholten Mahnung der Päpste Mathias, gegenüber den Osmanen, im Stich ließen, ihm jede

Hilfeleistung versagten, ja seinen Rüstungen durch Feindseligkeiten sogar hemmend in den Weg traten.

Wenn wir aber auch entschieden vertheidigen, daß rücksichtlich des Türkenkrieges kein Schandfleck den Ruhm des Heldenkönigs entstelle, müssen wir andererseits leider eingestehen, daß Mathias vielfach unwürdig gewesen seines Vaters, ‚des ewig ruhmwürdigen ungarischen Helden Johann Hunyady‘[1]). Johann war tief fromm, treu den Grundsätzen des Glaubens und der Sittlichkeit bis an sein Ende; auch Mathias wurde nie Sklave seiner Leidenschaft, und hierin zeichnet er sich vortheilhaft vor andern Fürsten seiner Zeit[2]) aus. Doch heftigeren Wallungen des Blutes ausgesetzt und überhaupt gewohnt, die seinem Willen und Begierden entgegentretenden Schranken mit Gewalt zu brechen, widerstand er doch den Versuchungen der Sinnlichkeit nicht. Seinem außerehelichen Verhältnisse mit einer jungen Dame aus dem schlesischen Adel entspross am 2. April 1473 Johann Corvinus. Johann Hunyady wahrte in seinem Auftreten stets weise Mäßigung: Mathias war immer gerecht gegen die Niederen, Armen, allein nicht selten grausam gegen die Großen seines Reiches. Johann Hunyady, stets ein treuer Sohn der Kirche, vergaß bei aller Entschiedenheit niemals die Kindesliebe gegen den hl. Stuhl, selbst wenn Missverständnisse das gute Einvernehmen trüben wollten[3]): Mathias ließ es nicht einmal nur an der schuldigen Pietät fehlen.

Einige Züge mögen das Gesagte erläutern. Innocenz VIII, der in Streitigkeiten mit italienischen Fürsten und Republiken verwickelt wurde, erklärte Ferdinand von Neapel den Krieg wegen Verletzung der Lehenstreue. Mathias begnügte sich nicht, die Handlungsweise des hl. Stuhles in starken Ausdrücken zu missbilligen, sondern eilte dem Könige von Neapel, seinem Schwiegervater, sogar zu Hilfe. Doch später seines Unrechtes inne geworden, ertheilte er dem päpstlichen Legaten Francesco Fontana eine befriedigende Erklärung über seine Beziehungen zu Ferdinand. „Herr Legat‘, sprach er, ‚melden Sie Sr. Heiligkeit, daß ich seit früher Jugend gewöhnt bin, den hl. Stuhl zu achten und dem Papste meine Ergebenheit zu bezeugen. Jetzt, an der Schwelle des Greisenalters, lasse ich mich noch durch die gleichen Gefühle leiten. Möge Se.

---

[1]) So nennt ihn der akatholische Schriftsteller Michael Tserey (geb. 1668). Im Manuscripte der erzbischöflichen Bibliothek zu Kalocsa, S. 239.
[2]) Es nahte die Zeit Alexanders VI, der zur Zeit Mathias' noch als Cardinal Rodrigo Borgia auf Betreiben des Papstes als Abt von Peterwardein eine kirchliche Pfründe in Ungarn erhalten hatte. [3]) Die tiefe Religiosität des Johann Hunyady nennt Fraknói Schwärmerei (S. 6).

Heiligkeit nicht glauben, daß ich dem Könige von Neapel hilfreiche Hand im Kriege gegen den hl. Stuhl bieten würde. Hingegen sähe ich es auch ungern, daß Se. Heiligkeit den König von Neapel mit Krieg überzöge; die Ehre würde es nicht erlauben, daß ich meinen Schwiegervater im Stiche ließe. Ich bitte den heiligen Vater um Gotteswillen, den König, der ohnedies schon ein alter Mann ist, in Ruhe und Frieden zu lassen. Wenn Se. Heiligkeit es wünscht, übernehme ich die Mühe selbst und söhne ihn mit dem Könige aus. Es geziemt sich für einen guten Papst, daß er einen anständigen Frieden dem Kriege vorziehe‘. Wir stellen nicht in Abrede, daß das Vorgehen Innocenz' VIII in dieser Angelegenheit minder berechtigt war; allein ein wahrhaft christlicher Held darf nie in dem Maße gegen die schuldige Pietät verstoßen, als dies Mathias in Wort und That verschuldet hatte.

Und was sollen wir von den Streitigkeiten halten, die in innerkirchlichen Angelegenheiten hinsichtlich der Bischofswahlen mitunter zwischen König und Papst entstanden? Bereits unter Pius II waren derlei ausgebrochen rücksichtlich der Besetzung des Agramer Sprengels, indem der Papst die Versetzung des Bischofes Johann Vitéz auf den genannten Stuhl nur dann genehmigen wollte, wenn derselbe auf das Bisthum Großwardein verzichte. Und als Paul II sofort nach seinem Regierungsantritte (1465) im Namen der allgemeinen kirchlichen Rechtsgrundsätze die Patronatsrechte der ungarischen Krone einzuschränken suchte, trat der König so entschieden auf und rechtfertigte seinen Standpunkt derart, daß der Papst seine Forderungen zurückzog, und den von Mathias ernannten oder transferierten Bischöfen ohne alle Schwierigkeit seine Bestätigung gab.

Große Bewegung erregte auch der ebenso heftige als langwierige Streit über die Besetzung des Primatialsitzes von Gran. Primas Johann Beckensloer hatte seinen Sprengel eigenmächtig verlassen und sich den Feinden des Königs, namentlich Kaiser Friedrich III, angeschlossen. Da die Aufforderungen zu seiner Pflicht zurückzukehren, sich als nutzlos erwiesen, strengte Mathias in Rom den kanonischen Process an. Allein ohne das Ergebnis der Untersuchung, die der bevollmächtigte Legat des Papstes einleiten sollte, abzuwarten, entsetzte er den Prälaten eigenmächtig seiner kirchlichen Würde und wandte das Erzbisthum dem jüngeren Bruder seiner Gemahlin, Cardinal Johann von Aragonien, zu. Dies Verfahren konnte Sixtus IV nicht billigen. Ein Vergleich beendete den Streit, indem Beckensloer die erzbischöfliche Würde behielt, während Johann von Aragonien zum Verwalter des Erzbisthums berufen wurde. Peinlich berühren auch seine Schritte,

Johanns von Aragonien Nachfolger zu bestimmen. Auf Bitten seiner Gattin ernannte er zum Erzbischof von Gran den siebenjährigen Sohn seiner Schwägerin, Hippolyt von Este, und ruhte nicht, bis der Papst zur Vermeidung größerer Uebelstände die bedenkliche Ernennung genehmigte. Hippolyt kam im Sommer 1487 nach Ungarn und bestieg den Primatialsitz.

Wenn aber auch Mathias in der Gereiztheit gegen die dem Vater der Christenheit schuldige Ehrfurcht manchmal fehlte, bewies er andererseits oft genug, daß er die Interessen des hl. Stuhles besser vertrat, als gar mancher seiner Zeitgenossen. Hier folgt der Beweis.

Zur selben Zeit, als Mathias seine Herrschaft in Ungarn durch die Krönung für gesichert erachten durfte, hatte der König von Böhmen den Plan gefasst, eine europäische Coalition zwischen Frankreich, Polen, Böhmen, Ungarn und Venedig ins Leben zu rufen. Der Offensivkrieg gegen die Türken wurde zur Schau getragen; der eigentliche Zweck Podjebrads hingegen war, Papst und Kaiser, die zwei Hauptfactoren des mittelalterlichen Staatensystems, ihrer leitenden Stellung zu entkleiden. Kaum war der Plan dem König Mathias zu Ohren gekommen, als er sofort dagegen entschieden Stellung nahm. — Bei einer anderen Gelegenheit hatte sich Kaiser Friedrich in ein Intriguenspiel gegen den Papst eingelassen. Es waren nämlich zwischen dem Kaiser, dem Könige Ludwig XI von Frankreich und Karl von Burgund Unterhandlungen zur Errichtung einer großen Coalition im Zuge, die sich zur Aufgabe gestellt, ein Concil zur Reform der Kirche einzuberufen und einen neuen Papst zu wählen. Mathias that aus Treue gegen die Kirche alles, um den Erfolg dieser Bemühungen zu vereiteln (vgl. Acta Extera IV p. 318). Er versicherte aufs bestimmteste den Papst Sixtus IV seiner Anhänglichkeit und Ergebenheit, bot zur Beseitigung des Aergernisses seine Vermittlung und Heeresmacht an und erklärte sich bereit, an der Spitze seiner Armeen in das Feld zu rücken, um gegen die ‚Feinde des hl. Stuhles‘ zu kämpfen.

Ein drittes Mal schrieb der König nicht nur nach Rom, ‚daß dort, wo die Eingebung des heiligen Geistes waltet, kein Irrthum sein könne‘, sondern mahnte auch den auf kirchliche Reformen bedachten König von Frankreich, ‚daß es zur Competenz des Papstes gehöre, die Kirche zu reformieren, die er im Namen Gottes regiere‘ (Ep. I p. 140, 179).

Aus diesen und vielen ähnlichen Zügen ergibt sich zur Genüge, daß Mathias ein treuer Sohn der Kirche zu sein bestrebt war, wenn er auch kein Ebenbild seines Vaters in kindlicher Anhänglichkeit an den Vater der Christenheit gewesen.

Auch die Vorliebe des Königs für die Wissenschaften und für Gelehrte wollen wir kurz erwähnen. Seine Bibliothek war eine glänzende, wissenschaftliche Schöpfung; das Bestreben des Königs gieng dahin, die kirchliche und weltliche, classische und mittelalterliche Literatur darin vertreten zu sehen. Wenn auch die Behauptung älterer Schriftsteller, Mathias habe 50.000 Bände gesammelt, auf einer Uebertreibung beruht, so konnte sich doch die Corvinische Bibliothek mit den größten ihrer Zeit messen. Und mit der Liebe zur Wissenschaft vereinte sich im Könige auch ein hochentwickelter Kunstsinn, der sich auf den Gesammtkreis der bildenden Künste erstreckte.

Man wird es nach dem Gesagten begreiflich finden, wenn wir das vorliegende Buch Fraknóis als eine dankenswerte Gabe anerkennen. Es ist ja dieses auf streng urkundlicher Grundlage aufgeführte Werk wohl geeignet, dem gewaltigen Könige von Ungarn ein allgemeines Interesse zu erwecken.

Ludwig Tomcsányi S. J.

Erklärung der zwei Briefe an die Thessaloniker und des Briefes an die Galater von Dr. Aloys Schäfer, ord. Prof. der Theol. an der kgl. Akad. zu Münster i. W. Münster i. W., Aschendorff, 1890.

Die bewunderungswürdige Einheit der Lehren des Neuen Testamentes, besonders in eschatologischer Beziehung, wird durch den vorliegenden Commentar der Thessaloniker-Briefe glänzend bestätigt. Die Erziehung und die Berufung des hl. Paulus zum Völkerapostolat wird auf eine einleuchtende Weise dargestellt. Eifer für das Haus Gottes verzehrt ihn von Jugend an, jedoch durch die Gnade Gottes wird dieses Feuer geläutert, bis es zur reinsten Liebe Jesu Christi entbrennt. Unmittelbar durch die Offenbarung des Heilands empfängt er das Evangelium. Eine seiner ersten Gründungen war die Gemeinde von Thessalonika. Die frische Erinnerung an ihre Bekehrungsgeschichte findet im Brief ihren Ausdruck, der im Jahre 53 verfasst worden ist. Daß der Brief keine ‚unpaulinische Apokalyptik' enthalte, hiefür hat der Verfasser den Beweis geliefert.

Einige hervorragende Stellen mögen besprochen werden, damit daraus erhelle, mit welchem Geschick der Autor die paulinische Theologie zu behandeln versteht. Man fragt gerne, warum der Apostel hier der Hoffnung den dritten Platz unter den theologischen Tugenden anweist, während sie im Korintherbrief den zweiten Platz behauptet. Die Antwort hierauf ist sehr einfach. Im Ko-

rintherbrief spricht sich der Apostel ausführlich über die Liebe aus, die Vollendung aller Tugenden, deshalb nennt er sie auch zuletzt. Jedoch die Hoffnung der Thessaloniker auf die Wiederkunft des Herrn veranlasst den Apostel, den Hauptgegenstand des Briefes, die beharrliche Hoffnung auf unsern Herrn als ein Ergebnis der Glaubensinnigkeit und der heiligen Liebesmühe darzustellen. Denn die hoffnungsreichen Christen sind nicht blos ausgeschieden aus der Welt, sondern auserwählt für den Himmel. Durch Wunderkraft und durch vom heiligen Geist verliehene Lehrgabe konnte ihnen ja der Apostel jene volle Ueberzeugung verleihen, die zum Heile verhilft. Durch diese Gnade wurden die Gläubigen nicht blos Nachfolger der Apostel, sondern Nachfolger Christi, für den sie mit heiliger Freude litten. Hiedurch wurden sie ein Vorbild für alle Gläubigen im europäischen Griechenland. — Die Thessaloniker erwarten eine baldige Auferstehung. Jedoch zum Verständnis jenes ‚Weltgerichtes‘, welches die Gläubigen erwarteten, trägt folgende Erwägung bei. Der Zorn des Weltrichters über die Feinde Gottes wird sich zwar am jüngsten Tage endgiltig kundgeben, aber nicht ausschließlich; denn jede Strafe, die er über die Feinde Christi verhängt, ist gleichsam ein Theilgericht vom allgemeinen Weltgericht, in welchem es seinen Abschluss und seine Vollendung findet.

Jedoch nicht blos die sichere Hoffnung, daß Christus alle Feinde der Seinigen zermalmen werde, tröstet die verfolgte Gemeinde. Sie hegt eine noch erfreulichere Zuversicht. Das Evangelium ist für sie die wahre Paraklese, welche ihr der Apostel in selbstlosester Hingebung vermittelt. Von Bedeutung ist der Nachweis, den der Verfasser liefert, daß der johanneische Logosbegriff im engsten Zusammenhang steht mit der paulinischen Speculation. Wirksam zeigt sich Gottes Wort in den Thessalonikern, indem sie Christo im Leiden gleichförmig geworden sind und ausgeharrt haben. Durch diese Wirksamkeit des Logos umgestaltet, haben die Heiligen den Geist der Gotteskindschaft erhalten; und von diesem belebt, erwarten sie die Parusie des Herrn. Hiebei ist aufs neue zu betonen jener Sinn, den der Apostel mit dem Worte Parusie verbindet. Er versteht darunter keineswegs einzig und allein die letzte Wiederkunft des Herrn. Wie die ‚letzte Stunde‘ außer dem jüngsten Tag die messianische Zeit überhaupt bezeichnet, wie ‚der Tag des Zornes‘ nicht nur den letzten Gerichtstag, sondern auch jede offenbare Kundgebung der göttlichen Strafgerechtigkeit bezeichnet: so erscheint auch als *παρουσία* jedes unverkennbare Eingreifen Christi zur Rettung der Kirche, jede offenbare Kundgebung seiner Gnadengegenwart. Diese wird aber nur denjenigen zutheil, die sich der Heiligung befleißen. Nun aber wird durch Keuschheit dem

Christen sein Leib zum Werkzeug der Heiligung und Ehre. Das von der Gnade erwärmte Herz erkennt ja von selbst die Nächstenliebe als ein Ziel seines Lebens. Jedoch aus falsch verstandener Liebe zum Nächsten bemächtigte sich der Thessaloniker Beunruhigung, die aus einem mangelhaften Verständnis der zweiten Ankunft des Herrn entsprang. Sie befürchteten nämlich, daß bei der baldigen Wiederkunft Christi die schon entschlafenen Brüder der Glorie des Herrn nicht auf gleiche Weise theilhaftig werden, wie die Ueberlebenden. Der Apostel belehrt sie, indem er sich einen Augenblick auf ihren Standpunkt versetzt. Die Lebenden werden in nichts den Entschlafenen zuvorkommen; denn zuerst müssen alle auferstehen, und erst dann werden sie in Gemeinschaftlichkeit dem Herrn entgegengerückt. Weil Jesus gestorben und auferstanden ist, deshalb werden auch alle, die ihm eingegliedert waren, glorreich auferstehen. Jeder Getaufte wird ja dem Heiland eingepflanzt; wer mit und in ihm gelebt und gestorben, wird durch ihn auferstehen, und dann erst zur vollkommen beseligenden Anschauung Gottes auch dem Leibe nach gelangen. Der Apostel will sagen: Wenn auch jetzt das letzte Gericht kommen würde, wie ihr meint, auch dann würde das Schicksal der schon Entschlafenen keineswegs zu beklagen sein. Denn alle Todten müssen zuerst auferstehen; dann werden wir, die wir noch leben, gemeinschaftlich mit den schon Auferstandenen in den Himmel zurückkehren. Hier erhebt sich freilich die schwierige Frage, ob nach der Lehre des Apostels bei allen Christen der Tod der künftigen Verklärung vorangehen müsse oder nicht. Unser Commentator läßt sie unbeantwortet. — Der Tag des Herrn wird unerwartet kommen. Darum sollen alle wachsam und nüchtern sein und die Gnadengaben Gottes sorgfältig verwenden. Mit vollem Recht wird hervorgehoben, daß die außerordentlichen Charismen in den ersten Zeiten der Urkirche sehr häufig waren, deshalb werden auch die Thessaloniker ermahnt, durch eigene Schuld dieses heilige Feuer nicht auslöschen zu lassen. So möge denn der Herr den ganzen Menschen tadellos an Geist, Seele und Leib darstellen für die Wiederkunft Jesu Christi. — Ein jeder Leser dieses Commentares wird dem Verfasser das Zeugnis geben, daß er den eigentlichen Grundgedanken des Briefes, Tröstung über das Schicksal der Entschlafenen, und Ermunterung der Lebenden zur Vorbereitung auf den Tag des Herrn, auf eine lichtvolle Weise zur Darstellung bringt.

Im zweiten Brief an die Thessaloniker, den der Apostel durch seine eigenhändige Unterschrift beglaubigte, wird die Lehre von der Parusie des Herrn in das richtige Licht gestellt, der irrigen Meinung derjenigen gegenüber, die den letzten Gerichts-

tag in Bälde erwarten. Um das Weltende richtig zu erfassen, ist der Endzweck der Schöpfung und Erlösung zu erwägen, der in denjenigen, die da ‚glauben‘, durch das Wirken der göttlichen Gnade erreicht wird. Damit sich jedoch die Thessaloniker nicht beunruhigen lassen durch verschiedene Prophezeiungen, sollen sie wohl erwägen ein gewisses, bestimmtes Merkmal, welches der letzten Parusie des Herrn vorangehen muss. Der Abfall von Gott, ‚der Mensch der Gottlosigkeit, der Sohn des Verderbens, muss früher offenbar werden, und zwar soll der bereits vollzogene Abfall im ‚Mann der Sünde‘, im Antichrist, seine vollendete Entfaltung finden. Das Geheimnis der Gottlosigkeit ist schon wirksam, bis der, welcher zur Zeit hinhält, aus der Mitte weggeschafft wird. Was ist nun unter ὁ κατέχων zu verstehen? Antwort: Der Fürst dieser Welt, der Geist, der jetzt schon in den Kindern des Unglaubens auf eine mysteriöse Weise wirksam ist. Die Offenbarung des Herrn tritt jetzt noch nicht ein, weil die volle Erfüllung einer Bedingung, die nach göttlichem Rathschluss vorausgehen muss, noch nicht eingetreten ist (τὸ κατέχον). Diese Bedingung besteht darin, daß das Geheimnis der Bosheit sich voll und ganz auswirkt. Jener in mysteriöser Weise wirksame Geist, der die dem Weltende vorausgehende Zeit ‚hinhält‘, ist ὁ κατέχων. Sobald nun diese geheimnisvolle Wirksamkeit vollends an die Oberfläche tritt, dann erst offenbart sich der Antichrist, das Mysterium der Bosheit findet seine volle Enthüllung der Gottlosigkeit in der Person des Anomos. Dann ist die göttliche Langmuth erschöpft, und die Parusie des Weltrichters ist zur Nothwendigkeit geworden. Ein großes Hindernis jedoch setzten manche Thessaloniker der Gnade Christi. Sie vernachlässigten die Arbeit, die Grundlage der socialen Ordnung, obwohl der Apostel selbst durch nächtliche Handarbeit ihnen ein leuchtendes Beispiel der Thätigkeit gegeben hatte. Er befiehlt ihnen, daß sie in aller Ruhe arbeiten, und das selbst erworbene Brod, nicht ein als Almosen gegebenes essen sollten. Wer nicht gehorcht, von dem sollen sich die übrigen absondern, auf daß er durch Beschämung zur Besserung gelange. Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir in diesem Commentar einen wertvollen Beitrag zur paulinischen Eschatologie erhalten haben.

Der Brief an die Galater, nicht selten fälschlich die ‚magna carta‘ des Protestantismus genannt, bedarf einer gründlichen Beleuchtung, welche ihm in vorliegendem Werke auch zutheil wird. Zu diesem Zwecke werden auch die Hauptgedanken des Briefes einleuchtend hervorgehoben. Die Galater haben sich vom wahren Evangelium abgewendet, welches der Apostel unmit-

telbar von Christus empfangen hatte. Sie hatten nicht beachtet, daß das Gesetz nur eine erziehende Aufgabe auf Christus hin habe, durch den wir Erben der Verheißungen werden. Jedoch dem Antritt des Erbes geht eine Zeit der Unmündigkeit voraus, bis daß wir durch Christus Kinder Gottes geworden. Die geistige Gotteskindschaft, welche den Christen zutheil wird, findet ihr Vorbild im Sohn der Freien, in Isaak, während die Juden auf derselben Stufe stehen, wie die Kinder Hagars, der Magd. Auf eine höchst eigenthümliche Weise begründet Paulus die göttliche Wahrheit seines Evangeliums durch Thatsachen seines Lebens. Nicht durch Menschenkraft, sondern durch die Gnade des barmherzigen Gottes wurde der pharisäische Eiferer und Christenverfolger in einen Apostel verwandelt. Nachdem so Paulus in sich das Gnadenleben kennen gelernt, ward er zum Verkünder desselben für andere. Hiebei war sein Rathgeber nicht der natürliche Mensch. Natürlicher Weise wäre es rathsam gewesen, sich vorerst nach Jerusalem zu wenden, um von den berufenen Aposteln sich unterweisen zu lassen. Aber Paulus zog Christum allein zu Rathe und folgte dem Antrieb des heiligen Geistes. Er begab sich nach Arabien, und erst nach 3 Jahren gieng er nach Jerusalem, den Kephas kennen zu lernen, bei dem er nur 15 Tage verweilte. Paulus, der sich ankündiget als den Apostel der Auferstehung, beglaubigt sich als den Gesandten Gottes, der den Rathschluss der Erlösung vollendet hat in der Auferstehung seines Sohnes von den Todten. Niemand ist befugt, eine andere Lehre vorzutragen; denn Paulus ist der wahre Apostel des wahren Evangeliums, der 14 Jahre in vollständiger Uebereinstimmung mit den übrigen Aposteln sein Lehramt verwaltete. Diese aber haben ihm keineswegs die Beschneidung als nothwendige Heilsbedingung für die Heidenchristen aufgetragen; denn nicht einmal Titus, Pauli Begleiter, wurde dazu veranlasst. Mit Paulus, der die Heidenchristen von der Beschneidung freispricht, stehen im Einklang die Säulenapostel Kephas, Jakobus, Johannes, welche der bestehenden Gemeinschaft durch das Symbol der Handreichung einen feierlichen Ausdruck verliehen. Während die Apostelgeschichte die Schlichtung des Streites in Bezug auf die jüdischen Legalien objectiv erzählt, nimmt Paulus im Galaterbrief den Standpunkt des betheiligten und angegriffenen Apostels an. Er geht nur ein auf das, was ihm entgegen gehalten wird. Von großer Tragweite ist hier die Begegnung mit Kephas in Antiochien; denn sie zeigt einerseits die Einheit in der Lehre, andererseits aber die volle Unabhängigkeit des Völkerapostels von jeder menschlichen Beeinflussung. Die Zurechtweisung, die dem hl. Petrus wegen seiner Anbequemung an die jüdischen Ge-

bräuche zutheil wurde, veranlasst den Völkerapostel zu einer längeren Unterweisung über den Grund der Rechtfertigung, der den antiochenischen Judenchristen gilt, und, um der gleichen Lage willen, im weiteren Verlaufe auch den Galatern. Auch wir Juden, argumentiert der Apostel, obwohl auf eine höhere Stufe als die Heiden gestellt, hegen die untrügliche Ueberzeugung, daß das Gesetz keine Rechtfertigung bewirken kann; um derselben theilhaft zu werden, haben wir den Glauben an Jesus Christus angenommen. Der Begriff πίστις ist hier sowohl im objectiven Sinne, vom Glaubensinhalte, wie im subjectiven vom Glauben, den jemand hat, gebraucht. Daher darf das Wort nicht mit ‚Vertrauen' übersetzt werden. Christus ist nicht blos dieses Glaubens Inhalt, sondern auch dessen Urheber; vom ‚Christusglauben' geht die Rechtfertigung aus und nicht von Gesetzeswerken.

Weil wir das wissen, spricht der Apostel, sind wir Christen geworden. Seitdem ich in Christus bin, darf ich das Gesetz nicht mehr aufrichten. Das innerste Wesen des Lebens der Gerechtfertigten wird auf eine doppelte Weise bezeichnet. Zuerst wird gesagt, was es nicht ist, dann was es ist. Es ist nicht das Ergebnis der menschlichen Kraft, sondern es ist die innere übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Jesus Christus. Wer vor Gott gerecht ist, der ist es, weil Christus in ihm lebt. Aus der Innigkeit dieser Lebensgemeinschaft leuchtet der unendliche Wert dessen ein, was Christus in dem Gerechten wirkt; denn vermittelst des Glaubens lebt der Sohn Gottes in uns. — Wie konnte nur das geistige Auge der Galater so gefesselt werden durch ein Trugbild, da es doch so deutlich das Bild des gekreuzigten Rechtfertigers vorgezeichnet erhalten hatte. Die Galater sollen vor allem die Frage beantworten, ob sie die Gaben des hl. Geistes von den Gesetzeswerken oder vom Glauben empfangen haben. Gewiss von letzterem; denn sie, die Heidenchristen, standen ja von jeher dem mosaischen Gesetz ferne. Dadurch aber, daß sie sich dem Gesetze unterwarfen, haben sie das Verdienst ihrer Leiden, die Gnade Christi verloren. Fälschlich berufen sich die Judaisten auf Abraham. Auch dem Abraham wurde sein Glaubensact zur Gerechtigkeit angerechnet. Nun ist also das wesentliche und einzige Moment, welches seitens des Menschen die geistige Kindschaft Abrahams vermittelt, der Glaube; die natürliche Abstammung und die Beschneidung reicht nimmer hin, wahre Kinder Abrahams zu constituieren. Nur aus dem Glauben Abrahams geht die Rechtfertigung hervor. Der Zweck des Gesetzes aber, welches nach Abraham gegeben wurde, ist, zum Messias hinzuführen; wer also an diesen nicht glaubt, erfüllt das Gesetz nicht. In diesem Sinne erschaut der Prophet

Habakuk das über die Chaldäer hereinbrechende Strafgericht, den Typus des Weltgerichtes. ‚Siehe aufgeblasen, nicht recht ist des Gottlosen Seele; aber der Gerechte lebt aus meinem Glauben‘. Der Richter beim Weltgericht ist Jesus Christus, weshalb der Glaube, den der Prophet voraussetzt, derselbe ist, wie der, den der Apostel meinte. Das Gesetz hat den Fluch als Folge und kann nicht heiligen; Christus allein hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst; denn er allein konnte den genügenden Kaufpreis bieten, indem er selbst an unser statt eintrat, und sich um unsertwillen dem Gesetze unterwarf. Die Strafe, ‚ans Holz‘ zu kommen, hätte uns treffen sollen; Jesus ist für uns eingetreten. Die Form des Todes Christi hat den speciellen Zweck, die genugthuende Aufhebung des Gesetzes zu verwirklichen und zu vergegenwärtigen. Da nun ferners die Nachkommen Abrahams nicht als Individuen die Träger der Verheißung sind, sondern nur in wieferne sie eine Einheit bilden, so betont der Apostel mit Recht den Singular τὸ σπέρμα; denn der Collectivbegriff τὸ σπέρμα bedeutet die Vielheit in einer Einheit. Daneben aber besteht zur Hervorhebung der Mehrheit der einzelnen Personen der Nachkommenschaft der Plural σπέρματα. Nun wird Abraham als Erbe bezeichnet mit ‚seinem Samen‘ dem collectiven Inbegriff seiner Nachkommenschaft. Deshalb darf der Apostel keines rabbinischen Kunstgriffes beschuldigt werden, wenn er in der Stelle: ‚Dem Abraham wurden die Verheißungen zugesagt und seinem Samen‘ den Singular σπερμα hervorhebt. Denn dieser ‚Same‘ ist Christus, der mystische Christus, die Glieder der Kirche vereinigt mit ihrem Haupte, die Gemeinde der Gläubigen. Nur insoferne ist also dem ‚Samen Abrahams‘ die Verheißung gegeben, inwiefern er eins ist mit dem Samen, Jesus Christus. Die Verheißungen gehen nur in Erfüllung an den Gliedern des mystischen Leibes Jesu Christi, den gläubigen Kindern Abrahams, dem wahren σπέρμα. Vor den Augen der Christen nun, der gläubigen Nachkommenschaft Abrahams im Geiste, kann das Gesetz nur eine vorübergehende Aufgabe haben. Das Gesetz bedurfte eines menschlichen Vermittlers, des Moses, zwischen Israel und seinem Bundesgott. Da aber das neutestamentliche Volk mit Christus, dem Gottessohn, dem wahren Gott, vereint ist, und da es zwischen Gott und dem Gottessohn gewiss keines Mittlers bedarf, so bedürfen wir keines menschlichen vermittelnden Gesetzgebers mehr. Das Mittleramt des Moses hat aufgehört. Die Aufgabe des Gesetzes war, abzuschließen und zu hüten, bis daß die Fülle der Offenbarung kam. Wie das Gewissen des Menschen durch das göttliche Gebot geweckt und geschärft wird, so ward das jüdische Volk durch das mosaische Gesetz das Herz der Völker, welches

den Todesschmerz der Sünde empfand; das Gewissen der Menschheit, das sich in seinen Banden nach Befreiung sehnte.

Nachdem nun der Apostel den Judenchristen die Wahrheit klar gemacht hat, begründet er für alle Galater, d. h. auch für die Heidenchristen den Gedanken des Freiseins vom Gesetz. Alle sind frei als Kinder Gottes mittelst des Glaubens. Zum Glauben als der Bedingung seitens des Menschen muss im Sacramente die Thätigkeit Gottes hinzutreten; diese führt zur mystischen Vereinigung mit dem lebendigen Christus. Da entsteht nun die Frage: Wenn im göttlichen Heilsplane das Gesetz eine erziehende Aufgabe hat für die Gotteskindschaft, muss es diese dann nicht an allen Menschen, auch an den Heidenchristen erfüllen? Die Antwort hierauf lautet: Indem Christus das Gesetz erfüllte, haben alle, die mit ihm eins sind, in ihm das Gesetz erfüllt; denn das, worauf die Erziehung durch das Gesetz hinzielte, das wird durch Christus in den Getauften gewirkt; der Glaube nämlich, für den das Gesetz erzieht, wird durch die Taufe als Tugend eingegossen. In der Einheit zwischen Christus und dem geistigen Samen Abrahams liegt ferner der Grund für den typischen Charakter des Bundesvolkes. Jedoch der unmündige Erbe muss, bevor er die Erbschaft erlangt, ein Vorbereitungsstudium vollenden, er muss sich üben in den irdischen Satzungen und Lehren, die sich wie Anfangsgründe zur vollkommenen Wissenschaft der Heiligen in Christus verhalten. Alles, was das Naturgesetz sagt, und was das mosaische Gesetz vorschreibt, ist aufzufassen als Elementarlehre, als Propädeutik, welche alle Menschen, Juden und Heiden, zu Christus heranführen soll *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*. Deshalb ja sandte Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen der Gläubigen. Hiebei handelt es es sich ja nicht blos um eine Gnadenwirkung des hl. Geistes, sondern um eine substantielle Gnadengegenwart desselben, um einen neuen modus existendi im Herzen der Gläubigen, die Tempel des hl. Geistes genannt werden. Wer nun, widerspänstig gegen die göttliche Einladung zur christlichen Freiheit, unter der Herrschaft des Gesetzes verbleiben will, der gehört zu den Kindern Hagars, der Magd. Der Sinaibund in Arabien, dem Lande der Nachkommen Hagars, ist ihm ein Bund, der zur Knechtschaft gebiert. Denn das Gesetz, von der Verheißung losgetrennt, bewirkt Sklaverei. Sinai und das irdische Jerusalem sind Repräsentanten des unglänbigen Israel. Das himmlische Jerusalem, ‚unsere Mutter' gebiert uns für das neue Leben, als Kinder der Verheißung, als Kinder der Freien gleich Isaak *κατὰ πνεῦμα*. Deshalb soll das kostbare Blut Christi für unsere Befreiung nicht umsonst geflossen sein! Wer noch in der Beschneidung, dem Siegel

der Knechtschaft, Heil sucht, trennt sich von Christus seinem Befreier. Denn in Christus gilt nur der Glaube, der durch die Liebe thätig ist. Denn nur der liebesthätige Glaube ist die Kraft, die im lebendigen Gliede des mystischen Christus etwas vermag. Jedes Gesetz aber, nicht blos das alttestamentliche, findet seine augenscheinliche Erfüllung im Gesetz der christlichen Nächstenliebe, dem Prüfstein und dem sicheren Merkmal der wahren Gottesliebe, welche am Kreuz die Creatur erlöst hat. Darum rühmt sich der Apostel nur des Kreuzes, welches die neue Schöpfung hervorgebracht hat.

Diese kurze Analyse des Gedankenganges möge eine Vorstellung geben von der Methode des Verfassers. Sie ist gewiss sehr geeignet, in das tiefere Verständnis der apostolischen Sendschreiben einzuführen. Er folgt der Gedankenentwicklung Schritt für Schritt; und jeden Abschnitt vergegenwärtigt eine kurze Recapitulation, welche den Fortschritt zu weiterer Erörterung eröffnet. Jede unnöthige Ergießung in Detailfragen wird vermieden, und die übersichtliche Gruppierung der Hauptgedanken ermöglicht dem Leser eine liebevolle Versenkung in den Geist des Völkerapostels.

Klagenfurt. Franz Hübner S. J.

The Autobiography of Isaac Williams, edited by G. Prevort. London, Longmans, 1892. VII, 186 p.

Diese 1851 abgefasste Autobiographie eines langjährigen und vertrauten Freundes des Cardinals Newman gibt uns manches interessante Detail. Williams, der infolge des Verkehrs mit lockeren Kameraden in der Schule in Harrow, dann an der Universität Oxford in das Fahrwasser des Skepticismus gerathen, war durch John Keble bekehrt worden. Durch letzteren wurde er mit Hurrel, Froude, Ryder, Wilberforce und andern tief religiösen Männern bekannt, an die er sich anschloss. Durch Froude lernte er Newman kennen und wurde von demselben zum Hilfsgeistlichen an der Marienkirche in Oxford und in Littlemore ernannt. Williams war eine durch und durch conservative Natur, dem es als Sünde erschien, an der Grundlage der Staatskirche zu rütteln, und ihre Ansprüche, die wahre Kirche zu sein, eingehender zu untersuchen. Gleich Thomas Keble, Pusey &c. suchte er Newman von selbständiger Forschung und Prüfung der Ansprüche der katholischen Kirche abzuhalten, und als derselbe eines Tages das Geständnis machte: Ich glaube, die katholische Kirche ist die einzig wahre und wir müssen uns ihr anschließen, da vermied Williams jedes Gespräch mit Newman über religiöse Gegenstände und brach den engeren Verkehr mit

demselben ab. In einem Briefe an Newman äußerte er: er habe kein Recht sich der Versuchung auszusetzen und aus freien Stücken sich Einflüssen zu unterwerfen, welche voraussichtlich so mächtig auf seinen Geist einwirken würden, daß er sich von der als wahr anerkannten Religion abwenden würde (S. 111). Newman nahm den Brief gut auf, als aber Williams in einer Schrift die katholische Kirche angriff, war er sehr ärgerlich; die anglicanischen Freunde dagegen waren hoch erfreut und glaubten, dem Romanismus sei jetzt ein Riegel vorgeschoben.

Williams war wenigstens consequent; John Keble, Pusey und andere billigten die Schriften Newmans und vertheidigten seine Ansichten vor seinem Uebertritt zum Katholicismus, während sie später zu dem Anglicanismus zurückkehrten. Williams citiert (S. 118) folgende Aeußerung Kebles: „Ich betrachte die Jahre der Oxford-Bewegung als eine Art Einschiebsel in meinem Leben; ich bin zu meinen ursprünglichen religiösen Ansichten zurückgekehrt. Zur Zeit der Oxford-Bewegung, wenn ich zu euch nach Oxford kam, dann sprachen Pusey und Newman immer von den wundervollen Fortschritten und Erfolgen der Bewegung; ich dagegen war immer der Ansicht gewesen, die Wahrheit müsse unpopulär und verachtet sein, unsere Pflicht bestehe einfach darin, sich zu ihr zu bekennen“.

Pusey hat es öfter ausgesprochen, die Vorsteher der Collegien Oxfords hätten Newman aus der Staatskirche getrieben; Williams stellt das bestimmt in Abrede und findet den Grund des Austrittes aus der Staatskirche in dem unruhigen, skeptischen Charakter Newmans, der trotz der großen Verschiedenheit sich mit dem Charakter seines jüngsten Bruders Frank berühre. Williams macht über die beiden Newman folgende Bemerkung: ‚Während der ältere Newman ein so tiefes, poetisches Gefühl besaß, eine solche Liebe für Landschaftsscenen, Land und Leute und eine große Anhänglichkeit an seine Familie bekundete, schienen dem jüngeren Bruder alle diese Eigenschaften zu fehlen. Die Brüder kann man mit zwei Schiffen vergleichen, welche auf ihrer Fahrt um die Welt von der entgegengesetzten Richtung ausgehen und an derselben (sic!) Klippe scheitern. Das poetische, häusliche und sociale Element in Newmans Charakter erschien mir als das providentielle Correctiv der geistigen Rathlosigkeit, seines Mangels an Gleichgewicht und Ruhe . . Aus missverstandenem Eifer erstickte Newman diese geselligen Triebe und erhöhte dadurch seine geistige Krankheit. Ich schätzte ihn nie so hoch, er erschien mir nie so verklärt und heiligmäßig und edel, als zur Zeit seines innigen Verkehres mit seiner Familie‘ (61).

Aus dem von Ann Mozley veröffentlichten Briefwechsel Newmans wissen wir jetzt, daß die Herbe und Bitterkeit, mit welcher

die Mutter, eine Evangelicale, die katholisierende Richtung ihres Sohnes tadelte, demselben den Verkehr mit seiner Familie sehr schmerzlich machte; wir wissen jetzt, welch schweres Opfer Newman brachte dadurch, daß er unbehindert durch die Bande der Familie fortfuhr, nach der Wahrheit zu forschen. Williams ist natürlich zu kurzsichtig und geistig zu beschränkt, als daß er einen Genius wie Newman richtig hätte beurtheilen können. Er hätte sich also ausdrücken müssen: der an inneren Widersprüchen so reiche Anglicanismus führte den älteren Newman zum Katholicismus, den jüngeren zum Atheismus. Wir haben ein ähnliches Beispiel in der Familie Froude. Der ältere Bruder Hurrell hat mehr als ein anderer Newman dem Katholicismus in die Arme getrieben, starb jedoch zu früh; der jüngere Anthony, der Historiker, war eine Zeit lang begeisterter Anhänger Newmans und wurde später Atheist. (Es ist merkwürdig, daß der jüngere Froude dem Erzdiakon Manning, der Newman in Littlemore besuchen wollte, mittheilen musste, er könne nicht zugelassen werden, und, um die abschlägige Antwort weniger hart zu machen, den Erzdiakon eine Strecke weit begleitete.)

Newman war seinen anglicanischen Freunden darin ganz unähnlich, daß er die Ehe mit einem ascetisch priesterlichen Leben unvereinbar fand. Daß der in den Jahren vorgerückte John Keble heiratete, ärgerte Newman sehr. Pusey war beim Tode seiner Frau untröstlich. Wie wenig sich so große Anhänglichkeit an die Familie mit der höheren christlichen Vollkommenheit vereinbaren lasse, daran dachten die Herren wohl kaum. Sie waren jedenfalls besser als ihre Gegner, die Williams uns schildert. ‚Ich machte, so erzählt uns Williams (52), es mir zur Pflicht, die Universitätspredigten anzuhören, so sehr auch meine Geduld auf die Probe gestellt wurde. An den Tagen der Heiligen war ich bisweilen der einzige Zuhörer des Predigers, der eine alte Predigt ablas, die zu dem Heiligen in gar keiner Beziehung stand, und seine 5 Guineen (5 Pfd St.) in die Tasche steckte. Hughes, der Pfarrer der Clemenskirche, sagte eines Tages einem seiner Collegen: „Ich bin ganz erstaunt über die Bewunderung meiner Predigten von Seite Williams'; er ist der einzige Universitätsprofessor, der meine Heiligenpredigten hört. Es ist das ein großes Compliment für mich, aber etwas unbequem, denn ich muss mich nach Predigten umsehen.“ Die Professoren waren gerade so nachlässig wie die Prediger und kümmerten sich wenig um die Studenten. Große Gelage, bei denen man über Gebür aß und trank, waren ziemlich häufig. Wie schlimm es um die theologische Kenntnis der Bischöfe bestellt war, erfahren wir aus folgender Erzählung. Capes, der später katholisch wurde, schrieb eine äußerst oberflächliche Widerlegung von Newmans Tract. 90,

deren er sich herzlich schämte; der Bischof von Chester (Sumner, der spätere Erzbischof von Canterbury) dagegen nannte dieselbe in seinem Hirtenschreiben (Charge) die beste Widerlegung Newmans. Monk, Bischof von Gloucester, war nach Williams für das Verständnis ethischer und religiöser Fragen ganz unfähig (90). J. Williams, der als Dichter und Prediger große Verdienste hat, blieb zeitlebens ein warmer Freund Newmans; er war trotz seiner anglicanischen Engherzigkeit ein edler und liebenswürdiger Charakter. Für eine Biographie Newmans hat er wichtige Bausteine geliefert.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Christ und Widerchrist. Ein Beitrag zur Vertheidigung der Gottheit Jesu Christi und zur Charakteristik des Unglaubens in der protestantischen Theologie von Paul von Hoensbroech S. J. Freiburg, Herder, 1892. VII + 167 S. 8°.

‚Meinem Volke muss die Religion erhalten werden', — und Kaiser Wilhelm I verstand darunter die christliche Religion. Auch Minister Hofmann und Bosse haben 1878 und 1892 die Anerkennung des Grundsatzes ausgesprochen, daß Preußen, die Vorwacht Deutschlands, das Christenthum will und in ihm die staatserhaltende Macht erblickt.

Diesen Worten gegenüber steht die Thatsache, daß sich im christlichen Deutschland und auf seiner christlichen Grundlage allmählich das Antichristenthum aufgebaut hat.

Die Socialdemokratie ist der Feind. Die Mutter dieses Feindes, seine stärkste Beschützerin und mächtigste Hilfe ist das Antichristenthum in der Wissenschaft. Hoensbroech verzichtet darauf, jede einzelne Disciplin auf ihr Antichristenthum zu prüfen. Er hält sich lediglich an die christliche Theologie, welche berufen ist, die christliche Religion zu pflegen und zu vertheidigen, und kommt zu dem Schluss, daß die protestantische Theologie in ihren erleuchtetsten Vertretern sich nicht mehr zum Christenthum bekennt; was sie lehrt, ist nicht Christus, sondern ein Antichrist. H. läßt etwa dreißig protestantische Theologie-Professoren zu Worte kommen. Die aus den Schriften dieser Männer gebotenen Belege lassen keinen Zweifel über ihre Gesinnung. Oft genügt ihnen die Gottesleugnung nicht; sie verfallen in Cynismus. ‚Der Tibetaner setzt voraus', hat Karl von Hase gesagt', daß der Dalailama Gott sei, der orthodoxe Christ, daß Christus es sei. Es frägt sich nur, welcher von beiden berechtigt sei oder ob einer von beiden'. Bald danach heißt

es: ‚Denken Sie einen Knaben, reich ausgestattet von der Natur, aber ja nicht mit einer übermenschlichen Glorie um die Locken, lassen Sie diesen Knaben erzählen, was Engel von ihm verkündigt, wie weise Morgenländer ihn angebetet haben, rechnen wir dazu die Erziehung und Zucht, welche die Mutter einem solchen Sohn des Allerhöchsten ertheilen würde, den sie schon in den Windeln angebetet hätte: und wir können sicher sein, daß die kleinlichste Kindeseitelkeit hervorgetrieben würde. Ein Mann voll Mitgefühl und Menschlichkeit, wie Jesus war, wäre ohne ein neues Wunder solch ein göttlicher Kronprinz nie geworden‘.

Warum Christus der Herr nicht geheiratet hat? — Diese Frage macht, findet v. Hase, ‚leicht einen heiteren Eindruck. Sie hat doch sehr ernsten Inhalt. Liegen nicht allgemein zwingende Gründe vor, so ist nur an irgend etwas Zufälliges und Individuelles zu denken, daß Gott kein Weib für ihn geschaffen hat. Nehmen wir etwa an, die einst ihm Verlobte sei gestorben. Oder, das mag als Vermuthung gelten, daß ihm kein Herz begegnete, das solchem Bunde gewachsen war . . Dies allein setzen wir voraus, daß kein Entschluss und kein Gelübde der Ehelosigkeit durch seine Jugend gegangen sei, um auch darin seine rein menschliche Herrlichkeit nicht zu vermissen . . Er hat die eine, die sein Herz erfüllt haben würde, mitgeliebt in der Menschheit‘.

Die jungfräuliche Geburt des göttlichen Heilandes wird von demselben ‚ehrwürdigen Theologen‘ und ‚Altmeister der protestantischen Theologie‘, wie Beyschlag den Ritter v. Hase genannt hat, bezeichnet als ‚ein Glaubensartikel über die Geschlechtstheile der heiligen Jungfrau . . Der heilige Geist vertritt die Stelle des Zeus‘. ‚Hundert Semester sind vorüber‘, so schließt v. Hase seine ‚Geschichte Jesu nach akademischen Vorlesungen‘ (2. Aufl. Leipzig 1891), ‚seit ich zuerst in dieser akademischen Genossenschaft die Geschichte Jesu vortrug. Ich scheide jetzt von dieser Vorlesung auf immer, nicht ohne Wehmuth von so vieler Liebe und Arbeit, mit dem vollen Dank für die göttliche Gnade, daß mir so lange und so oft vergönnt war, viel jungen offenen Herzen dieses wissenschaftliche Evangelium zu verkünden‘. Es ist nicht zu fürchten, daß mit Ritter von Hase das wissenschaftliche Evangelium ausgestorben sei. Adolf Harnack nennt die Lehre von der Geburt des Herrn aus Maria der Jungfrau eine ‚gynäkologische Phantasie‘ und lästert den Gottmenschen Christus durch die bekannte Parallele mit dem Bockhirsch und dem Centaur. Das sind gefeierte Professoren von ungezählten Jünglingen, welche sich auf den Hochschulen deutschen Wissens für den geistlichen Stand vorbereiten. Diese Lehrer sollten mit Strauß offen eingestehen: Wenn wir

nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, so müssen wir bekennen: Wir sind keine Christen mehr'.

Dem Verfasser sei Dank für seine verdienstliche Schrift, welche dem Leser einen klaren Einblick gestattet in die Rüstkammer, aus der die Socialdemokratie und die Revolution ihre Waffen beziehen. ‚Die Todten reiten schnell'. Vor fünfzig Jahren noch ist dem Professor Bruno Bauer, der in ähnlicher Weise wie die genannten protestantischen Theologen die Gottheit Christi leugnete, von dem königlich preußischen Unterrichtsministerium die facultas docendi im ganzen Reiche entzogen worden, nachdem das Gutachten der beiden evangelisch-theologischen Facultäten von Berlin und Bonn darüber eingeholt worden war. Heute leugnen die vier hervorragendsten Lehrer der Berliner theologischen Facultät, Adolf Harnack, Otto Pfleiderer, Julius Kaftan und Bernhard Weiß, die Gottheit Christi.

Emil Michael S. J.

Analekten.

Gregorovius über Döllinger. In den von Friedrich Althaus veröffentlichten ‚Römischen Tagebüchern‘ (Stuttgart 1892) des verstorbenen Berliner Historikers Ferdinand Gregorovius finden sich folgende wichtige Beiträge zur Charakteristik Döllingers:

München, 7. August 1863. ‚Ich besuchte Döllinger; er ist ein feiner, kalter, trockener Mann, der sich mit Klugheit ausspricht. Er anerkannte die vorurtheilsfreie Stellung meiner Geschichte der Stadt Rom‘[1]) (S. 241).

München, vom 1. bis 19. August 1868. ‚Bei Döllinger zu Abend gewesen mit Kaulbach, zu dem er mich geführt hatte. Döllinger sprach mit Freimuth über die sinnlosen Manöver des heutigen Papstthums und mit Geringschätzung von dem zusammenberufenen Concil, für welches keine einzige dringende Frage vorliege. In Bezug auf die Anfeindungen, die meine Geschichte von katholischen Fanatikern, namentlich in Münster, erfahren hatte, sagte er mir, daß ich mit der größten Mäßigung die kirchlichen Verhältnisse behandelt habe, und daß er sich selbst in manchen Punkten viel schärfer würde ausgedrückt haben‘ (S. 411).

München, 24. September 1869. ‚Döllinger war verreist. Die Reformationsschrift ‚Janus‘ ist entweder sein Werk oder er hat doch den größten Antheil an ihr. Oldenbourg hat dieses Werk im Verlag, aber unter einer Leipziger Firma drucken lassen; dies sagte er mir selbst und deutete mir unverhohlen an, daß Döllinger der Verfasser sei. Dieses Buch, die Ausführung der Concilium-Artikel in der Allgemeinen Zeitung, ist eine der heftigsten Reformationsschriften, welche gegen das Papstthum

[1]) Das Werk steht auf dem Index der verbotenen Bücher.

und die Curie irgendwann und wo seit den Zeiten des Marsilius von Padua und Occam erschienen sind. Luther hat kaum mehr gesagt, als in ihr geschrieben steht. Ihr Verfasser sagt sich von der römischen Kirche entschieden los'.

,Ich lese in einem Heft der historisch-politischen Blätter Münchens, welches mir Oldenbourg gab, daß die Donauzeitung bald nach dem Erscheinen jener Concilium-Artikel Döllinger geradezu als den Verfasser bezeichnete und ihn direct aufforderte, seine Autorschaft zu bekennen oder abzulehnen: aber Döllinger erwiderte kein Wort' (S. 437 f.).

Modena, 29. September 1869. ,Am 25. verließ ich München. Ich hatte noch Döllinger aufsuchen wollen, welcher am 24. zurückgekehrt war; aber Unmuth und Trägheit hinderten mich daran, obwohl ich ihm durch Graf Arco meinen Besuch angekündigt hatte. Arco sagte mir, daß Döllinger nach langer Ueberlegung sich entschlossen hatte, den „Janus" anonym erscheinen zu lassen, weil er, wie er annahm, ohnedies als ein von der Kirche Abgetrennter könnte angesehen werden, und so den Zusammenhang mit anderen Katholiken liberaler Richtung einbüßen würde. Er sei auch von französischer Seite vielfach angefragt worden und habe auch auf dem Schlosse Actons eine Zusammenkunft mit Dupanloup gehabt; dieser sei entschieden für die Opposition; er könne auf fünfzig französische Stimmen zählen; ebensoviel aber werde Deutschland ins Feld stellen. Die Minorität würde immerhin für Rom schreckend genug sein. Später wolle Döllinger persönlich eintreten' (S. 439).

Rom, 24. October 1869. ,Döllinger schrieb. Er wünscht, daß ich ihm dann und wann etwas über das Concil mittheile, um dann solche Berichte verwenden zu können. Ich habe ihm noch nicht geantwortet. Mir flößt das Concil nicht das geringste Interesse ein' (S. 442).

Rom, 9. December 1869. ,Döllinger schickte mir seine Mahnung an die deutschen Bischöfe und bat mich nochmals, ihm über den Gang des Concils Nachrichten zukommen zu lassen. Ich antwortete ihm heute ablehnend. Ich bin durch meine wissenschaftliche wie persönliche Stellung in Rom zum Schweigen genöthigt; auch habe ich keine klericale und diplomatische Verbindungen, die mich über die Geheimnisse der Sessionen aufklären könnten. Ich habe endlich kein Interesse für diese geistliche Komödie und ihre Absichten' (S. 447). ,Der „Janus" ist auf den Index gesetzt' (S. 448).

Rom, 30. Januar 1870. ,Gestern kam Dr. Pichler zu mir, der Verfasser der auf den Index gesetzten Geschichte des griechischen Schisma, herausgemaßregelt durch die Ultramontanen aus München, und genöthigt einen ehrenvollen Ruf als Bibliothekar nach Petersburg anzunehmen, von woher er eben nach Rom kam. Er wagte sich hieher, und seltsamer Weise hat man ihn noch nicht belästigt. Wir sprachen von Döllinger, welcher infolge jener Infallibilitätspetitionen zum ersten-

male persönlich hervorgetreten ist. Er veröffentlichte am 21. Januar einen scharfen Artikel gegen jene Adresse der Jesuitenpartei in der Augsburger Zeitung. Man erkennt den Verfasser des „Janus" wieder, und Pichler selbst bestätigte mir, daß er für diesen „Janus" Vorarbeiten gemacht habe, daß aber die Redaction Döllinger angehöre. Der Artikel ist durch alle Journale gegangen; bereits hat die Unità Cattolica Dr. Wieland angegriffen, und hier fürchtet man sich weniger vor dem deutschen Episkopat, als vor der sogenannten Münchener Schule, deren Stimmführer Döllinger, Frohschammer, Huber und Pichler sind. Von Döllinger rühren vielleicht auch die vortrefflichen Artikel der Allgemeinen Zeitung über das Concil her; Material dazu liefern ihm, so glaube ich, Lord Acton und der junge Graf Arco von hier. Die Stadt München hat Döllinger zum Ehrenbürger ernannt. Pichler sagte mir, daß von Döllinger nichts zu hoffen sei, weil er voller Widersprüche stecke, und nicht den Muth des Princips habe. Er bewies das aus seiner Vergangenheit und aus den Grundsätzen des genannten Artikels selbst, welcher im Widerspruch mit den von Döllinger verfochtenen Ansichten über den Primat des Papstes ständen, den er noch in seinem Buch über das Kirchenthum aufrecht halte. Ueberhaupt sei keine Hoffnung auf eine deutsche Bewegung zu fassen' (S. 456 f.).

Rom, 30. April 1871. ,Die Professoren der römischen Universität haben eine Ergebenheitsadresse an Döllinger erlassen, leider aber konnte ihnen die papistische Presse nachweisen, daß unter diesen Döllingerianern sich Leute befinden, welche im vorigen Jahre dem Papst eine Gratulation zu seiner Infallibilität überreicht haben. Die Anti-Infallibilitätsadresse verfaßte der geistreiche Lignana' (S. 516).

München, 24. August 1871. ,Bei Döllinger war ich öfter. Ich speiste einmal bei ihm mit Villari aus Florenz. Unumwunden erklärte Döllinger, daß er sich selbst vernichten würde, wenn er sich noch unterwürfe. Eine Versöhnung mit Rom sei unmöglich; man wolle noch Monsignore Nardi zu ihm schicken, den er übrigens nicht anhören werde, da er ihn als unsittlichen Menschen verachte. Es schmerze ihn, sich von seiner Kirche zu trennen, was er niemals beabsichtigt habe; doch wisse er nicht, zu welchem Ziel die Bewegung führen werde. Die Regierung in Bayern schwanke; das Losungswort werde von Preußen her erwartet. Döllinger ist ein Mann des kalten Verstandes, nicht der Begeisterung für ein hohes Ideal. Seine Rectorwahl ist eben vom Könige bestätigt worden. Villari überzeugte Döllinger, daß von Italien nichts für diese Bewegung zu erwarten sei, da sein Vaterland nur politische Zwecke verfolge' (S. 524).

München, 2. December 1871. ,Mit Döllinger habe ich mehrmals weite Spaziergänge gemacht. Er ist jetzt 72 Jahre alt. Drei Stunden lang pflegten wir spazieren zu gehen, ohne auszuruhen. Im Gespräch

ergreift er nicht gern die Initiative; er läſst sich faſt immer auf die Bahn des Discurses bringen. Ein feines, geiſtreiches Lächeln begleitet ſeine Bemerkungen. Er ſagte mir, daß er gegenwärtig an einer Kritik der Fälſchungen des Liber Pontificalis beſchäftigt ſei und außerdem einen Vortrag über die Verſöhnungsverſuche beider Kirchen, namentlich zur Zeit des Leibnitz, ausarbeite. Als ein entſchiedener Theoretiker denkt er ſich noch heute die Möglichkeit einer Reform des Papſtthums. Seine Feinde verleumden ihn. Ich halte ihn für wahr. Er will Katholik bleiben; deshalb hat er ſich in den Hintergrund der Bewegung geſtellt, die er ſelbſt veranlaſst hat, nachdem ſie auf dem Altkatholikencongreſs zu München, am Ende des October, Grundſätze angenommen hatte, die ihm diejenigen einer aus der Kirche ſcheidenden Secte zu ſein ſchienen. Jüngere Kräfte wie Huber, Friedrich, Reinkens, Michelis werden die Sache weiter führen' (S. 530 f.).

München, 11. November 1872. ‚Mit Döllinger habe ich meine gewohnten Spaziergänge fortgeſetzt, oft drei Stunden lang, wobei er nie ermüdet. Döllinger iſt ein einſeitig großer Gelehrter, aber nur ein Verſtandesmenſch. Ohne das Feuer des Glaubens, welches vom Herzen ſtrömt, kann kein Reformator gedacht werden. Döllinger beſitzt keine einzige Eigenſchaft dazu. Die altkatholiſche Bewegung iſt nur eine kleine Empörung auf einem Schulkatheder' (S. 560). E. M.

Auguſtiniſche Studien. Jederzeit wendeten ſich die Theologen mit Vorliebe dem hl. Auguſtinus zu, um aus deſſen Schriften die katholiſchen Dogmen zu beleuchten, und kaum einer der Väter wird ſeit Jahrhunderten ſo oft citiert und benutzt als der große Biſchof des ſonſt ſo unbedeutenden Hippo. Die Urſache liegt nicht nur in der Menge und Mannigfaltigkeit ſeiner Schriften, wodurch er alle übrigen Väter übertrifft, ſondern vorzüglich in dem weiten Blick, der Großartigkeit der Auffaſſung, die in allen ſeinen Werken einen großen Geiſt, einen ſcharfen Denker, eine überaus edel angelegte Seele verrathen. Namentlich hat die Gnadenlehre des hl. Auguſtin im Laufe der Zeit zahlreiche Bearbeitungen gefunden, wurde er ja infolge der langwierigen Kämpfe mit den Pelagianern als Lehrer der Gnade allgemein begrüßt. Dasſelbe kann man von ſeiner Lehre über die Kirche keineswegs ſagen, und doch könnte man ihn mit ebenſoviel Recht Lehrer der Kirche d. h. all der Dogmen, die ſich auf die Kirche beziehen, nennen, denn keiner der Väter hat ſo viel, ſo großartig, ſo allſeitig über die Kirche und deren Vorzüge geſchrieben wie Auguſtin. Mit vollem Recht ſchreibt Möhler (Symbolik N. A. S. 351), nachdem er die Anſchauung der Katholiken von der Kirche in großen Zügen dargeſtellt und durch die Worte Chriſti und der Apoſtel begründet hat: ‚Aus dieſen und ähnlichen Grundlagen . .

schöpfte Augustinus seine Ideen über die Kirche, die an Kraft des Gemüthes und an Kraft der Gedanken bei weitem das Herrlichste enthalten, was nach den Zeiten der Apostel über diesen Gegenstand geschrieben wurde‘. Ja die Lehre des hl. Bischofs über die Kirche hat den Vorzug vor seiner Gnadenlehre, daß, während diese noch in manchen Punkten dunkel ist und daher endlosen Streitigkeiten Anlaſs geboten hat, diese so verständlich, durchsichtig, anziehend ist. Der Grund hievon liegt jedenfalls in der Verschiedenheit des Gegenstandes. Eben weil die Lehre Augustins speciell über die Kirche noch nicht zu einer Gesammtdarstellung gekommen ist, hat Dr. Specht, Professor der Theologie am königl. Lyceum zu Dillingen, mit Glück dieses Thema gewählt in seiner jüngst erschienenen Schrift: Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustin. Paderborn, Schöningh, 1892. Es ist ihm gelungen, das vollständige Bild der Kirche, ganz wie es von den neuesten katholischen Dogmatikern entworfen wird, aus den Schriften Augustins zu zeichnen. Mit anerkennenswertem Fleiße, mit feinem Tact hat er es verstanden, das Schönste und Wichtigste, was immer in den vielen Werken des hl. Kirchenlehrers zerstreut sich gefunden, zu einem Gesammtbilde geschickt zusammenzufügen und die katholische Lehre über die Kirche in ihrer ganzen Ausdehnung daraus zu beweisen. Referent freut sich constatieren zu können, daß er in seinem Tractat de Ecclesia, in dem er sich ebenfalls vorzüglich an Augustin anlehnte, beinahe in allen Punkten mit dem Verfasser zusammentrifft und alle jene herrlichen Stellen, woran jener Kirchenlehrer so reich ist wie kein anderer, bestens verwertet gefunden hat. Vielleicht hätte man deren wörtliche Anführung gewünscht, wiewohl es der Verfasser an Citaten nicht fehlen läſst, aber wahrscheinlich hat die Furcht nicht zu weitläufig zu werden, den Verfasser zu dieser Einschränkung veranlaſst: er hätte ja ganze Seiten aus den enarrationes in Psalmos aufnehmen müssen. Mit vorzüglichem Fleiß und Scharfsinn hat Dr. Specht die Lehre des hl. Kirchenlehrers vom Primat und von dessen Auctorität in kirchlichen Lehrentscheidungen beleuchtet und die Einwürfe, wozu er auch in neuester Zeit Anlaſs gegeben, gut widerlegt. Für die thatsächliche Anerkennung des Primates des römischen Bischofes seitens Augustins verdiente Beachtung auch die Stelle aus seinem 190. Brief n. 1, wo er von einer Excursion nach Cäsarea redet, quo eum venire cum aliis ejus coepiscopis sedis apostolicae literae compulerant, wie sich Possidius im Leben des Heiligen Cap. 14 darüber ausdrückt.

Wir können diese fleißig gearbeitete Studie nur bestens empfehlen um in den Geist des hl. Kirchenlehrers einzudringen. Sie kann als Muster dienen, um noch andere Schätze aus den reichen Quellen dieses genialen Kirchenlehrers zu heben. H. Hurter S. J.

Die **Religionsgeschichte** ist eine Lieblingswissenschaft unserer Zeit, und man darf hinzufügen, auch sozusagen eine Erfindung unserer Zeit[1]. Sehr lehrreich in Bezug auf Tendenz und Fortgang dieser neuen Wissenschaft ist ein Aufsatz von J. Poisson, dem Redacteur der Revue des religions[2]). Wir entnehmen demselben folgende Daten. Holland that im Jahre 1877 den ersten Schritt zur officiellen Einführung der Religionsgeschichte auf den Hochschulen. In Leyden wurde eine ganze Facultät mit zehn verschiedenen Fächern für Religionsgeschichte errichtet, in Utrecht, Gröningen Amsterdam je ein Lehrstuhl für diese Wissenschaft. 1878 begannen die Hibbert Lectures in der Westminsterabtei unter den Auspicien Max Müllers; 1880 bestieg Albert Réville den neu errichteten Lehrstuhl der Religionswissenschaft in Paris; am 20. November 1889 fand daselbst die feierliche Eröffnung des Musée des religions durch den Präsidenten der Republik, Carnot statt. Dieses Institut, auch Guimet-Museum, genannt, war zuerst von Emil Guimet in Lyon errichtet worden. Derselbe hatte im Auftrag der französischen Regierung eine zweijährige wissenschaftliche Reise gemacht, und die von ihm gesammelten Schätze befinden sich jetzt in dem nach ihm benannten Museum. Sie bestehen in einer Sammlung von Gefäßen, einer Ausstellung der Götter Indiens, Chinas, Japans und Aegyptens und einer Bibliothek. Das Unternehmen beschränkt sich nicht auf die Sammlung und Ausstellung dieser Objecte, sondern ist auch mit Vorlesungen und Publicationen verbunden. Unter letzteren ragen die Annales du Musée Guimet und die 1880 gegründete Revue de l'histoire des religions hervor. Lehrstühle für Religionsgeschichte wurden seitdem ferner errichtet in Schottland allein vier, je einer in Genf, Bern, Zürich, Brüssel, Rom, Athen und Preßburg.

Mehr Interesse als der äußere Fortgang bietet die Tendenz des Unternehmens. Ueber diese orientiert zunächst eine Auseinandersetzung, welche zwischen der Revue des religions und der Revue de l'histoire des religions stattfand. Letztere warf der ersteren ihre apologetische Tendenz vor, worauf Poisson die richtige Antwort gab, daß es nicht nöthig sei zum Studium der Religionswissenschaft, keine religiöse Ueberzeugung zu haben, und daß im Gegentheil der Besitz der wahren Religion die Beurtheilung aller Religionen erleichtere. Die moderne Bewegung zugunsten der neuen Wissenschaft steht nicht auf diesem Standpunkt. ‚Die Tendenz, welche die Lehrstühle für Religionsgeschichte errichtet hat', heißt es im Prospect der neu erscheinenden Revue des religions im Jahre 1889, ‚ist dieselbe, welche die theologischen Facultäten unterdrückt und den Religionsunterricht in den Elementarschulen untersagt hat. Die Religion soll von jetzt an wissenschaftlich behandelt

---

[1]) S. diese Zeitschr. 10 (1886) 747 f., 13 (1889) 751 und 14 (1890) 180 191. [2]) Revue des religions 1891 p. 520.

werden, ohne Dogma und ohne Confession. Der Anstoß zu dieser Bewegung wird enthusiastisch aufgenommen vom Protestantismus und Rationalismus'. Daran knüpft sich die Erwägung, daß es eine Pflicht der katholischen Wissenschaft ist, den Gegnern auf das neue Kampfesfeld zu folgen; der Unterschied in der Kampfweise besteht aber darin, daß es sich für den Protestantismus um die Verdeckung' seiner Selbstauflösung, für uns, die wir nicht das Bedürfnis haben, unser religiöses Bewusstsein durch den ehrfurchtsvollen Aufblick zu einer ignobilis turba deorum zu stärken, um Abwehr gelegentlicher Angriffe handelt. Der erwähnte Aufsatz Poissons fand im theol. Jahresbericht von R. A. Lipsius eine wohlwollende Besprechung durch K. Furrer (Theol. Jahresbericht 1892 S. 312). Indessen wird es nützlich sein, die Furrer'sche Berichterstattung in einigen Punkten aus dem Original zu ergänzen. Furrer schreibt über Poisson: ,Seiner Ueberschau über den gegenwärtigen Stand der Religionswissenschaft entnehmen wir folgendes: Das Studium der allgemeinen Religionswissenschaft dankt seinen Aufschwung wesentlich protestantischen Geistlichen In Frankreich wurde dasselbe officiell am meisten durch die Staatsmänner Paul Bert und Jules Ferry gefördert'. Bei Poisson heißt es so: ,Vor allem muss bemerkt werden, daß diese Bewegung besonders vom rationalistischen Protestantismus geleitet wurde. Von der Auflösung und immer weitergehenden Zersplitterung seiner Secten beängstigt (écœuré), wollte er die wahre Religion durch die Religionen ersetzen. Wir hören, daß es nicht selten, besonders in Holland, protestantische Geistliche gibt, welche neben ihren Kirchen Vorlesungen über Religionsgeschichte halten. So geben sie einen doppelten Unterricht, einen theologischen und einen historischen, ohne sich immer die Mühe zu nehmen, sie mit einander in Uebereinstimmung zu setzen' (S. 521) . . ,Von größerer Wichtigkeit ist die officielle Einführung der Religionswissenschaft in Frankreich. Zur Beurtheilung des Wesens und des Zweckes dieses Instituts genügt es, die Namen seiner beiden Patrone zu nennen: Paul Bert und Jules Ferry. Der erste verlangte die Unterdrückung der theologischen Facultäten und ihre Ersetzung durch eine Lehrkanzel der Religionswissenschaft. Jules Ferry brachte den Gesetzentwurf in der Kammer und im Senat durch und ein Decret vom 10. Januar 1880 vertraute die neue Lehrkanzel Herrn Albert Réville an' (S. 523). Es wird dann weiter gesagt, daß Réville dem System der naturgemäßen Entwickelung der Religion huldigt, seinen Rationalismus offen zur Schau trägt und in seiner officiellen Stellung einen großen Einfluss auf seine zahlreichen Zuhörer ausübt. Zur Kennzeichnung des Unternehmens dienen ferner die Namen Vernes und Renan. Was in Paris 1880 geschah, war in Holland schon drei Jahre früher geschehen: ,Ein Gesetz vom 1. October 1877 laisierte die staatlichen Facultäten von Utrecht, Gröningen und Leyden und die freie

Facultät von Amsterdam; es hob das Studium der Theologie auf und ersetzte es durch das der Religionen' (S. 544). Bezeichnender noch ist das für die Mittelschulen von Rotterdam bestimmte ,Aperçu des principaux phénomènes religieux'. In diesem Werk wird P. Hyacinth Loyson neben Christus und Moses als Religionsstifter genannt. Die Durchführung des Parallelismus d. h. vollständiger Gleichstellung der heidnischen Religionen mit dem Christenthum, zeigen folgende Ueberschriften: ,Der Fetischismus bei den Negern, bei den Israeliten: Der Stein von Bethel, die Arche, die Teraphim; bei den Christen: die Reliquien, die Crucifixe. Der Kampf der Götter: Osiris und Typhon, Jehova und Baal, Ormuz und Ahriman, Christus und Satan. Die heiligen Orte: Heilige Wälder, heilige Flüsse (der Jordan, der Ganges). Das heilige Land, die fünfzig Städte, welche die Ueberreste Buddhas besitzen, Lourdes, La Salette. Menschen mit übernatürlichen Kräften: Wunderthäter, Zauberer, Moses (die ägyptischen Plagen), Magier, Eliseus, Jesus, Peter und Paul, Simon der Magier, katholische Heilige, Exorcisten, Charlatane. Menschwerdungen: Zahlreiche Incarnationen Vishnus und Buddhas, das fleischgewordene Wort.

Beda Rinz S. J.

Das **Provinciale ordinis fratrum minorum** der vaticanischen Hs. 1960 lag bisher nur in den unvollständigen Drucken bei Wadding und Righini vor. Neuestens hat dieses älteste bekannte Verzeichnis sämmtlicher zur Zeit der Abfassung bestehenden Minoritenklöster einen geschickten Herausgeber gefunden in dem literarisch mehrfach verdienten apostolischen Pönitentiar bei St. Peter in Rom, Conrad Eubel ord. min. conv. (Quaracchi 1892, S. 90). Mit dem Text des cod. Vat. 1960 vergleicht Eubel beständig einen ähnlichen, aber nach anderen Gesichtspunkten angelegten Katalog, der in den liber conformitatum des Bartholomäus Pisanus aufgenommen wurde. Angaben, in denen dieses um etwa fünfzig Jahre spätere Verzeichnis von dem älteren abweicht, sind von Eubel in Klammern beigefügt Ehrle S. J., ,Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters' 6, 28[1], hält dafür, daß das Document um das Jahr 1334 von Fr. Paulinus, Bischof von Puteoli, abgefaßt worden ist. Es weist dreiunddreißig Ordensprovinzen auf und neun Vicariate, unter diesen die vicaria Bosnae, quae aequipollet multis provinciis. So ergibt sich mit Einrechnung dieses einer Provinz gleichgestellten Vicariates Bosnien die von Nicolaus IV 1288 festgesetzte Gesammtzahl von vierunddreißig Ordensprovinzen. Et cum sint, sagt der genannte Minorit von Pisa, loca ultra mille quingenta et forte sexcenta, et plura alia de novo aedificentur, quae hic non sunt scripta, ac in praefatis locis tam missis, officio (divino),

vita quam praedicationibus assidue fratres populis praedicent et eos informent, nulli dubium debet esse maximum fructum animarum (eos) fecisse et facere (S. 78).

Der Geschichtsforscher, welcher auf die Benützung der mustergiltig durchgeführten Publication angewiesen ist, wird dem Herausgeber auch dafür aufrichtigen Dank wissen, daß er die oft sehr verderbten Ortsnamen in der jetzt gangbaren Form nach Andrees Handatlas erklärt hat.

Emil Michael S. J.

Kleinere Mittheilungen. Vor einigen Jahren hat der Akademiker Hauréau das lateinische Original des von einem Augenzeugen abgefaßten Berichtes über den Tod Carls V von Frankreich (1380) aufgefunden. Dieses Schriftstück hat der Darstellung der Christine de Pisan in dem Livre des faits et bonnes moeurs als Vorlage gedient, wurde aber erst durch Hauréau in seiner Vollständigkeit und Richtigkeit der Oeffentlichkeit zugänglich gemacht. Von besonderem Werte ist in diesem Document die Klarlegung der Stellung Carls V zum Schisma, speciell die Mahnung des sterbenden Königs an seine Umgebung betreffs der den beiden Päpsten gegenüber einzunehmenden Haltung, die Aufforderung des Monarchen an den apostolischen Notar, seine Erklärung zu Protokoll zu nehmen, und die Aufzählung der bei diesem Acte gegenwärtigen Großen des Reiches. Simon Luce (*Correspondant* 1892 IV 21 ff.) hält Philippe de Mézières für den muthmaßlichen Autor der erwähnten Quelle, welche durch zwei neuerdings gemachte glückliche Funde ergänzt und bestätigt wird. Noël Valois hat im Jahre 1890 in dem Archiv von Vaucluse den officiellen Bericht über die pariser Notabelnversammlung entdeckt, welche in der Sitzung vom 7. Mai 1379 mit der Anerkennung Roberts von Genf als des ‚rechtmäßigen' Papstes, unter dem Namen Clemens VII abschloß. Drei Jahre vorher war es Valois geglückt, in dem vaticanischen Archive Einsicht zu nehmen in das notariell bestätigte Protokoll der Erklärung Carls V auf dem Todbette.

— J. Forbes beweist in der *Revue des questions historiques* 1892 II 545 ff., daß die Anklage, welche gegen den vor kurzem selig gesprochenen englischen Martyrer P. Edmund Campion S. J. erhoben worden ist, er habe, durch die Qualen der Folter überwältigt, die Namen der Freunde verrathen, bei denen er sich verborgen gehalten hatte, auf die nichtswürdigen Ränke Lord Cecils und Walsinghams zurückzuführen ist. Die ganze Geschichte der Gefangennahme und der wiederholten Verhöre, denen Campion unterzogen worden, zeigt bis zur Evidenz, daß die Lords des Rathes der Königin es darauf anlegten, den Bekenner durch Ausstreuung entwürdigender Verleum-

dungen um seine Mannes- und Priesterehre zu bringen, bevor er als Theologe in der unter den ungünstigsten Verhältnissen, unmittelbar nach der Tortur, aufgenommenen Disputation mit den anglicanischen Predigern, wie sie hofften, eine glänzende Niederlage erleiden würde. Forbes untersucht die vier Hauptpunkte, auf welche sich die falsche Darstellung stützt, welche selbst ernste unparteiische Männer wie Lingard und Simpson irreführen konnte. Daß eine solche Täuschung der Mehrzahl der englischen Katholiken überhaupt möglich war, erklärt sich aus dem Umstande, daß die Lords zur Zeit, als sie ihre Verleumdungen in der Oeffentlichkeit verbreiteten, im Besitze einer Menge für die Katholiken sehr nachtheiliger Berichte waren und so die Schuld an dem Verrathe leicht dem gefangenen Jesuiten andichten konnten. Daß Campion an der ihm zugeschriebenen Feigheit unschuldig ist, erhellt am besten aus dem Zeugnisse des Präsidenten des Rathes, Cecil Lord Burghley selbst, sowie aus den Proceßacten der zu gleicher Zeit angeklagten Katholiken Lord Vaux, Sir Thomas Tresham und Sir William Catesby. Möglich ist es immerhin, daß der Angeklagte, als er die Richter im Besitze authentischer Mittheilungen sah, keine Nothwendigkeit erkannte, unwiderlegliche Thatsachen auf Befragen zu verschweigen.

— H. Gonthier beleuchtet die Lehrautorität der Kirchenväter, indem er den Anschauungen entgegentritt, welche H. Pédezert, Professor der protestantischen theologischen Facultät von Montauban, in dem 1892 zu Paris erschienenen Buch Le témoignage des Pères, niedergelegt hat. Für den Protestanten, selbst wenn er sich vor dem Scharfsinne und der geistigen Ueberlegenheit der Väter beugt, bleibt der einzelne Lehrer der Träger seiner eigenen persönlichen Anschauung. Jedermann steht es also frei, seine subjective Auffassung derjenigen eines Kirchenvaters als gleichberechtigt an die Seite zu stellen. Für den Katholiken hingegen liegt der Wert der patristischen Theologie darin, daß sie der Ausdruck der kirchlichen Lehre ist, die unter besonderen Verhältnissen in bestimmterer, klarerer Form von einzelnen Vätern dargelegt wurde, wenn es sich z. B. darum handelte, einzelnen Häresien entgegenzutreten oder bis dahin nicht bestimmt genug ausgedrückte Lehrbegriffe zu erläutern. Gonthier erhärtet seine Behauptung durch einzelne Beispiele aus den Schriften des heiligen Augustinus, Athanasius und Cyrillus von Alexandrien (*Études religieuses* 1892 I. 553 ff.).

— G. Desjardins berichtigt in einem Artikel aaO. 306 ff. das Bild, welches Abbé Bazin, ohne Zweifel durch persönliche Verehrung und Anhänglichkeit beeinflußt, von Msgr. Maret, Bischof von Sura, Erzbischof von Lepanto, Decan der theologischen Facultät der Sorbonne, in dem 1891 zu Paris erschienenen Buche Vie de Monseigneur Maret entworfen hat. Läßt man die Thatsachen sprechen, so

stellt sich Maret als ein Staatstheologe dar, wie ihn ein Bischof ganz richtig genannt hat. Zwar hatte Maret durch seine verdienstvolle Arbeit Essai sur le panthéisme zu den schönsten Hoffnungen berechtigt, allein der weitere Verlauf seines bewegten Lebens brachte in dieser Hinsicht die bittersten Enttäuschungen. Belege dafür sind die bedenkliche Zwitterstellung, die er sich zwischen der französischen Regierung und dem heiligen Stuhle geschaffen, das ganz unkirchliche Vorgehen aus Anlaß des Syllabus und der Encyclica Quanta cura, seine journalistische und politische Thätigkeit, die höchst bedauerliche Publication des in liberal-gallicanischem Sinne gehaltenen Buches Le Concile générale et la paix religieuse, die Art, wie er sich endlich zu einem Widerruf verstand, vor allem aber die Rolle, die er zur Zeit der Concilsverhandlungen gespielt, und die ungebürlich lange Verzögerung seiner Unterwerfung. Welchen moralischen Wert letztere hat, geht aus einer Aufzeichnung hervor, die in den nachgelassenen Papieren des Kirchenfürsten gefunden und von Abbé Bazin der Oeffentlichkeit übergeben worden ist. Auf Grund dieser Notiz steht fest, daß die Unfehlbarkeit, an die zu glauben Maret den heiligen Vater Pius IX versichert hat, keine andere ist, als die auch von den Gallicanern zugestandene, keine andere, als diejenige, welche Maret einstens in seinem häßlichen Buche über das Concil vorgetragen hatte.

— Die Seltenheit der zu Sivas in Armenien, dem alten Sebaste, vorhandenen Denkmäler aus den ersten christlichen Jahrhunderten verleiht der Mittheilung einen Wert, welche J. Brucker aaO. 516 f. gemacht hat. Die Jesuitenmissionäre David und Chartron haben gelegentlich ihrer Forschungen in den Trümmerstätten Kleinasiens die griechische Inschrift eines kleinen Kreuzes aus Erz veröffentlicht, welches im Jahre 1890 in der Nähe der Stelle aufgefunden wurde, wo der Tradition nach die vierzig Märtyrer von Sebaste den Tod fanden, Die Inschrift lautet: † *ΑΓΙΕ ΘΕΟΔΟΡΕ ΠΡΕΣΒΕΥΣΟΝ ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΣΟΥ ΖΗΝΟΝΟΣ Κ ΥΠΕΡ ΑΝΑΠΑΥΣΕΟΣ ΘΕΟΚΤΙΣΤΟΥ ΚΕ ΓΙΝΕΡΟΥΣΗΣ.*

Heiliger Theodor, sei Fürsprecher für deinen Diener Zeno und für die Ruhe des Theoktistes und der Generosa.

Der heilige Theodor, dessen Fürbitte in dem Texte angerufen wird, ist offenbar der im christlichen Orient einst hochverehrte Blutzeuge und Soldat. Die ungewöhnliche Form der Anrufung (πρέσβευσον) weist wohl auf die Rede hin, welche der heilige Gregorius von Nyssa dem Andenken des heiligen Martyrers gehalten, und in welcher er dieselbe Wendung gebraucht hat.

— Der apologetische Wert der Pensées von Pascal bildet den Gegenstand einer Studie, welche G. Longhaye aaO. III 521 ff. veröffentlicht hat. Nach Longhaye war es die Absicht Pascals, durch seine

Arbeit die verderblichen Wirkungen der cartesianischen Philosophie abzuschwächen. Erreicht hat er indes seinen Zweck nicht. Wiewohl sein literarisch so hochstehendes Werk eine reiche Fülle von Gedanken bietet, welche ein Apologet mit Erfolg benützen kann, so ist die Anlage desselben doch verfehlt. Pascals Dogmatik ist eine subjective, nicht aus den Lehren der Kirche geschöpfte. Dieser Misstand tritt besonders hervor, wo es sich um die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, um die Verderbtheit der Menschennatur und um die Prädestination handelt. Der Geist, welchen sein Werk athmet, ist der des finsteren, starren Jansenismus, nicht jener der katholischen Kirche. Die Eingangs der erwähnten Studie aufgeworfenen Fragen, ob das genannte Werk eine genügende Waffe zur Abwehr gegnerischer Angriffe auf die katholische Kirche, ob es dazu angethan sei, Andersdenkende durch die Macht der Ueberzeugung dieser zuzuführen, müssen also entschieden verneint werden.

— H. Prélot widmet dem gefeierten französischen Dominicaner P. Monsabré aaO. 1892 I 85 ff. einen tief empfundenen Nachruf. P. Monsabré hat es sich zur Aufgabe gemacht, dem Syllabus der Loge, welcher mehr und mehr zur Grundlage des privaten und öffentlichen Lebens in Frankreich wird, den Syllabus Pius' IX entgegenzustellen. Der ganze Cyclus seiner Vorträge, welche im Kloster St. Thomas von Aquin begonnen und im Jahre 1892 abgeschlossen wurden, stellt sich als eine glänzende Apologie des Katholicismus dar. Das überzeugende, eindringliche Wort des Redners war um so gewichtiger, da er gerade in der Zeit einen ausgewählten Zuhörerkreis um sich zu sammeln wusste, als Renan durch seine seichte, aber bestechende Darstellung die Gemüther zu verwirren angefangen hatte. P. Monsabré hat in Frankreich eine ernste Theologie auf der Kanzel zu Ehren gebracht. Heute liegen die Früchte seiner Beredsamkeit in einem dreiunddreißig Bände umfassenden Werke vor.

— Eine neue Auswahl der Reden Montalemberts enthält unter anderem die Vorträge, welche der ehemals so gefeierte Vorkämpfer der kirchlichen Freiheit in Frankreich auf dem Katholikencongress von Mecheln, und für die Unterrichts- und Associationsfreiheit gehalten hat. Vicomte de Meaux skizziert in seiner Einleitung zu der Sammlung die parlamentarische Taktik und die Arbeitsweise Montalemberts und betont besonders die Mäßigung, die er an den Tag gelegt, als es sich darum handelte, die für die Kirche mit heißer Mühe errungenen Vortheile durch Unterhandlungen mit der Gegenpartei zu sichern. Die ähnliche Lage in dem heutigen Frankreich verleiht dem einstens von Montalembert vertretenen Standpunkte ein neues Interesse. Die Arbeiten, welche Hilaire de Lacombe publiciert hat, Liberté d'enseignement, Les débats de la Commission de 1849 und Discussion par-

lementaire et loi de 1850, verbreiten neues Licht über die Thätigkeit Montalemberts (*Correspondant* 1892 III 1149 ff. Vgl. diese Zeitschrift 1877, 661 f.).

— Ein Kampfgenosse Montalemberts in seinen besseren Zeiten, Abbé Combalot, hat in Msgr. Ricard einen Biographen gefunden. Das Buch bietet ein bewegtes Bild des kirchlichen Lebens in Frankreich von 1820—1870. Zu Beginn seiner Laufbahn unter dem Banne La Mennais' stehend, erkannte Combalot bald die Irrwege, auf welche der abtrünnige Priester gerathen war. Nachdem er sich energisch von ihm losgesagt hatte, trat er als feuriger und begeisterter Verfechter der römisch-katholischen Kirche auf. Beweise dafür sind seine Stellungnahme in den Verhandlungen über die Unterrichtsfreiheit, eine Frage, in welcher er über die Forderungen Falloux' und Montalemberts hinausgieng, die ablehnende Antwort, die er beim Antritt seiner Lehrthätigkeit zu Grenoble betreffs des Anschlusses an die Declaration von 1682 gab, sein entschiedenes Eintreten für die Moraltheologie des hl. Alphons von Liguori gegenüber der jansenistischen Casuistik, die unerbittliche Bekämpfung gallicanischer Irrthümer und liberaler Truggebilde, schließlich seine Bemühungen um die Einführung der römischen Liturgie und um die Infallibilitätserklärung. In der vom Generalvicar von Nevers, Abbé Gaume, angeregten Controverse über die Zulässigkeit der heidnischen Classiker in der Schule stand er entschieden auf Seiten der Gegner dieses Bildungsmittels der christlichen Jugend (*Études religieuses* 1891 III 420 ff.).

— Dieselbe Zeitschrift 1892 I 481 ff. 577 ff. bringt eine Studie über den Hypnotismus im Mittelalter aus der Feder Eugen Portaliés. Der Verfasser zieht eine Parallele zwischen Avicenna und dem gelehrten Franziscaner Richard von Middletown (Mediavilla) † c. 1300. Ersterer erscheint, indem er einen pantheisierenden Neoplatonismus vertritt, als der Vorgänger unserer modernen Theosophen und Neubuddhisten mit starken spiritistischen Anklängen, während der englische Theologe die gesunde Auffassung der Scholastik darstellt. Die Art, wie Richard von Middletown die Suggestion, die Selbstsuggestion, das Hellsehen und die telepathischen Erscheinungen zu erklären versucht, liefert den Beweis, daß die bedeutenden Theologen des Mittelalters durchaus keinem übertriebenen Mysticismus huldigten, sondern sich bemühten, für räthselhafte Vorgänge möglichst natürliche Erklärungen zu finden. Auf dem Gebiete der Ekstase, der Stigmatisierung, der wunderbaren Heilungen trachtete Richard von Middletown die rationalistischen Erklärungsversuche zu entkräften. Sehr lehrreich ist in dieser Beziehung auch ein Hirtenbrief des Bischofs von Paris, Stefan Tempier, vom Jahre 1276.

— Heinrich Omont hat in der *Bibliothèque de l' École des chartes* 1892, 3. Lieferung, interessante Documente veröffentlicht, welche sich auf die Unionsversuche des byzantinischen Kaisers Andronicus II Paläologos zwischen der römisch. ı und der orientalischen Kirche beziehen. Es sind dies zwei Briefe des Kaisers an Karl den Schönen und an Benedict, Bischof von Como, und ein Brief des oströmischen Kanzlers Theodor Metochites ebenfalls an Karl den Schönen. Die drei Schriftstücke gehören dem Jahre 1327 an.

— Ernst Allain fasst in der *Revue des questions historiques* 1892 II 499 ff. unter dem Titel L'Enquête scolaire de l'an IX die Ergebnisse der Untersuchung zusammen, welche auf Befehl Chaptals, des Ministers des Innern unter dem Consulat, über den Zustand der Schulen vor der Revolution angestellt worden ist. Aus der Schilderung Allains, welcher auf sein größeres Werk L'Oeuvre scolaire de la Révolution (1789—1802), Études critiques et documents inédits (Paris 1891) verweist, ergibt sich, daß die Volks- und Mittelschulen in Frankreich keineswegs der Verwahrlosung anheimgefallen waren, mit welcher die Anhänger der revolutionären Neuschöpfungen diese zu rechtfertigen suchen; die Verhältnisse jener Unterrichtsanstalten stellen sich im großen Ganzen als erfreuliche heraus. Der Einfluss der maßgebenden Kräfte auf die gesammte Erziehung in der vorrevolutionären Schule würde am besten durch Veröffentlichung der betreffenden von Allain benützten Acten nachgewiesen werden. Bei der jetzigen Strömung in Frankreich ist indes ein solches Unternehmen kaum zu hoffen. M.

Abhandlungen.

Der Prager Landtag vom Jahre 1575.

Von Joseph Svoboda S. J.

1. Die kirchenpolitischen Parteien und ihre Pläne.

Eine nur einigermaßen erschöpfende Darstellung der kirchenpolitischen Lage Böhmens um 1575 müßte weit ausholen. Die Nachwirkungen des Hussitismus, die Entstehung der ‚Brüderunität‘, das Eindringen des Lutherthums in Böhmen, die mannigfachen Beziehungen zwischen diesen akatholischen Parteien unter einander und zum Auslande, der aus ihrer Mitte sich erhebende und immer mehr anwachsende Sturm gegen die Compactaten, die doch einst das Palladium des Utraquismus gewesen: diese Ereignisse einerseits; andererseits die Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles in Prag, die Einführung katholischer Studien und hiemit die Stärkung des katholischen Lebens, wie noch manches andere müßte sorgsame Würdigung erfahren. Wir können nur insofern darauf eingehen als im Verlaufe der Abhandlung eine Nothwendigkeit sich ergeben wird.

Es gab klare Anzeichen, daß auf dem Landtag 1575 kirchenpolitische Fragen verhandelt werden dürften. Sie schwebten seit einem Menschenalter in der Luft, nur ließ sie der vorige Kaiser und König Ferdinand I nicht aufkommen, vielmehr nahm er die Besetzung des utraquistischen Consistoriums, weil es eine Neigung zum Lutherthum zeigte, für sich in Anspruch. Als aber nach seinem

Tode sein Sohn Maximilian II den Thron bestieg (1564), traten die protestantischen Stände mit ihren Ansprüchen so kühn auf, daß sie (1567) die Aufhebung der Compactaten erreichten, was so viel hieß als: daß die adeligen Herren als Kirchenpatrone nicht mehr an Priester gebunden waren, die von einem katholischen Bischof geweiht wären und dem utraquistischen Consistorium unterständen, vielmehr dieselben hernehmen durften, woher sie wollten, zumeist aus Wittenberg. Der Platz, den die Compactaten in der Landesverfassung eingenommen hatten, war erledigt; an den neuen Utraquisten, den Lutheranern, war es, denselben zu besetzen. Den ersten Versuch machten sie 1571 unmittelbar beim Kaiser und, da dieser sich soweit nicht getraute, sollte jetzt, 1575 ein neuer Versuch gemacht werden.

Wenn ein solcher Antrag im Landtag eingebracht werden sollte: welche Parteien musſten dazu Stellung nehmen? welchen Männern auf dem Kampfplatz die Führung zufallen?

a) Die Antragsteller waren die Lutherischen. Sie waren im Adel zahlreich, indem die ‚evangelische‘ Freiheit, das Nicht-Beichten usw., sie und viele Bürger in den freien königlichen Städten anzogen, sowie auch das Kirchenvermögen ihrem Geldbedarf eine bedeutende Hilfe bot. Dabei waren sie in Böhmen ohne alle Organisation, ohne Superintendent, ohne theologische Studien. Für den gegenwärtigen Landtag ergriff H. Bohuslav Felix Hassenstein-Lobkovic die Führung und wusste klug und kühn die Interessen des Lutherthums zu vertreten[1]). Ihm zur Seite standen Michael Spanovský, ein hitziger Agitator, und zwei Brüder Břesovec, beide mit dem Versuch, eine ganz neue Religion mit unklarer Redeweise zu begründen.

[1]) Das Haus Hassenstein-Lobkovic war eine Zierde der katholischen Kirche gewesen bis auf Wenzel, der sich zwar noch zur katholischen Kirche bekannte, die Neuerer aber gewähren ließ († 1550). Sein Sohn Bohuslav Felix ist eben der Führer der Lutheraner, für die er durch seine Gemahlin, eine geb. von Plauen, gewonnen worden sein soll. Unter den höhern adeligen Geschlechtern bekannten sich zum Lutherthum noch die Schlick, Vitzthum, von Duppau, Griesbeck, Plauen, Stampach, Schirntinger, Perglar, Schwamberg, Pflug, Kölbl, Reedern, Dohna, Schleinitz, Biberstein, Berka v. Dubé und Leipe, Wartenberg, Bünau, Salhausen. Wenngleich diese Herren lutherische ‚Seelsorger‘ in den Pfarrkirchen einführten: so blieb ein großer Theil des unterthänigen Volkes durch längere Zeit dem katholischen Glauben treu, besuchte den Gottesdienst wo möglich in armen Klosterkirchen, ja in Kapellen in abgelegenen Wäldern.

b) In entgegengesetzter Richtung, und zwar viel früher als das Lutherthum, hatte sich die Confession der ‚Brüderunität' verbreitet. Sie nahm für sich zum Aerger der übrigen Sectierer die ‚Ehre' in Anspruch, die wahre, echte Schule des Johann Hus zu bilden, hielt viel auf Volksgunst, auf äußere Zucht, war rührig, vorausberechnend, gut organisiert; an der Spitze stand ein Senior (‚Bischof') mit zwei oder drei Consenioren, jede Gemeinde hatte ihre ‚Priester', allerdings Laien, denen Laien durch Händeauflegung die Mission ertheilt hatten. Diese pietistische social-demokratische Secte war staatlich nie anerkannt, ja auf den Landtagen ausdrücklich verboten und ihre Vorsteher gefänglich eingezogen worden; aber eben deswegen hielten sie sich für eine Martyrerkirche, die des reinen Evangeliums halber Verfolgung gelitten hatte, ja sie erzählten mit vielen Uebertreibungen wahre und erdichtete Leiden, die sie erduldet hätten. Ihre Glaubenslehre hielten sie geheim, und ihre Prediger wußten dieselbe so gut in biblische Worte zu kleiden, daß das Volk ein Abweichen von der katholischen Lehre kaum merkte, und darum auch bis zum Landtag 1575 seit mehr als hundert Jahren nicht widerlegt werden konnte[1]). Zu ihrer Verbreitung trugen nicht wenig ihre schönen Kirchenlieder bei, deren reinen Sprache, biblischer Redeweise und würdevollen Melodien sogar ihr Hauptgegner P. Sturm alle Anerkennung zollt, welcher zugleich erzählt, wie durch sie viele Katholiken in ihre sbory, Convente, gelockt wurden. Unter dem reichen Adel und den reicheren Bürgern, die freier leben wollten, zählten sie bis dahin wenig Anhänger, etwas mehr in dem revolutionär angehauchten Ritterstande, viele aber unter den ärmeren Handwerkern und Bauern, ja auch unter den frommen adeligen Frauen. Wenn sie ursprünglich jede wissenschaftliche Bildung verachtet und verpönt hätten, so erkannten sie bald ihren Fehler, schickten brave, talentierte Jünglinge auf Gemeinkosten auf berühmte Schulen des Auslandes, nach Genf, Straßburg, Basel, Heidelberg, wo sie nicht blos in den Wissenschaften, sondern auch in der Politik ausgebildet wurden und nach der Heimkehr als Führer ihrer Partei auftraten. Sie waren es, durch welche die Protestanten Böhmens in den Schmalkalder Bund

---

[1]) Auf dem genannten Landtage wurde dieser Gedanke erfaßt und die Ausführung dem gelehrten Jesuiten P. Wenzel Sturm anvertraut, dem als gebornen Czechen keine sprachliche Wendung entgehen konnte.

gezogen worden waren, mit welchem sie zugleich bei Mühlberg geschlagen wurden; dafür gerieth die ‚Unität‘ beim gestraften Adel und Bürgerthum in Hass, die kaiserliche Regierung verbot sie als ‚verdammliche Secte‘ neuerdings, und sperrte und versiegelte ihr vornehmstes Bethaus zu Jungbunzlau und mehrere andere. Aber dies hatten die ‚Brüder‘ voraus, daß sie die pünktlichsten im Steuerzahlen waren und hiedurch das Staatsverbot sehr ermäßigten. — Zeitlich richteten sie ihr Augenmerk auf den damaligen Kronprinzen Maximilian und traten in ein näheres Verhältnis zu ihm durch Vermittelung seines Predigers Pfauser und des Leibarztes Dr. Crato, der sich geäußert haben soll, daß, wenn derselbe einmal zur Regierung komme, vieles in Böhmen anders aussehen werde[1]).

c) Die dritte Partei, die Alt-Utraquisten, hatten sich nie als verläsliche Bundesgenossen bewährt, konnten jedoch während der Dauer dieses Landtages gut nützen oder auch schaden. Dieselben bekannten alle Dogmen der katholischen Religion, auch den Primat des apostolischen Stuhles, ihre Priester waren von katholischen Bischöfen geweiht, sie feierten die hl. Messe, spendeten die hl. Sacramente, die Communion unter beiden Gestalten, was ihnen unlängst 1564 vom P. Pius IV auf Verwendung des K. Ferdinand I gewährt wurde; sie hatten eine Hierarchie, an deren Spitze ein Administrator mit seinem Consistorium stand und dem katholischen Erzbischof untergeordnet sein sollte. Die Disciplin war locker; der Clerus, meist unwissend, lebte und lehrte, wie es ihm oder seinem Grundherrn beliebte.

d) Von den Katholiken endlich muss bemerkt werden, daß sie ein glaubenstreues Domcapitel, einen rechtmäßigen Pfarrclerus und auch an 50 Klöster, endlich einen treuen und mächtigen Adel, aber 140 Jahre lang keinen Bischof hatten und daher im Sinken begriffen waren, bis sie im Verein mit den Altutraquisten die Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles (1561) und die Errichtung katholischer Studienanstalten (1556) erwirkten und hiedurch eine kräftige Reaction anbahnten. Wenngleich der Erzbischof keinen Sitz im Landtag hatte, so unternahmen die katholischen Landstände in kirchlich-politischen Angelegenheiten doch nie etwas,

---

[1]) Vieles dergleichen erzählte Pfauser dem ‚Bruder‘ Blahoslav bei dessen ersten Gesandtschaftsreise nach Wien. Bei Gindely, Fontes rerum austriacarum, II, 19. S. 131.

ohne früher sein Gutachten eingeholt zu haben. Ihr Führer auf dem jetzigen Landtage war Wilhelm, Herr von Rosenberg, der in seinem Amte als Oberstburggraf die höchste politische Würde im Lande inne hatte, und an geistiger Begabung alle Landstände überragte. Neben ihm waren die vornehmsten katholischen Landstände die Herren Bratislav Pernstein, Adam Schwamberg[1]), Johann Bořita Martinic, Berka von Dubé, mehrere Lobkovic, Sternberg, die Herren von Neuhaus, Švihovský, Koc, Černín, Říčan, Bratislav, Jeníšek, Chanovský, Hieserle, Přichovský, Kokořowa, Točník, Hasenburg, Landstein, Dohna, Kolovrat[2]).

Durften diese Katholiken auf den Kaiser und König ihre Hoffnung setzen? Sein Ruf war damals nicht gut. Die Katholiken Böhmens wussten alles, was er in ihrem eigenen Lande den Protestanten zu lieb zugestanden hatte, sie wussten, daß er auf dem bevorstehenden Landtage den Protestanten ungefähr so vieles gewähren wolle, als er den Protestanten Oesterreichs gewährt hatte, er sagte

---

[1]) Niemand wundere sich, daß der Name Schwamberg und Berka oben unter den Lutheranern und hier unter den Katholiken angeführt werde; denn viele Familien waren im Glaubensbekenntnis getrennt.

[2]) Will der Leser eine Karte von Böhmen zur Hand nehmen, um die confessionellen Verhältnisse zu übersehen, so wolle er merken, daß die Katholiken zumeist in der Mitte des Landes gegen Süden bis an die österreichische Grenze sich erstreckten über Smečno, Plaß, Pilsen, Chotěschau, Bischof-Teinitz, Grünberg, Nepomuk, Horažd'ovice, Bergreichenstein, Strakonice, Blatná, Winterberg, Prachatice, Bechyně, Pilgram, Neuhaus, Frauenberg, Budweis, Krumau, Rosenberg, Hohenfurth; im Norden die Gegend von Osseg, Bilin, Braunau, Police. Die königlichen Freistädte waren in ihrer Majorität altutraquistisch, ausgenommen Nimburg, Beraun, Klattau, Schüttenhofen, die großentheils dem Protestantismus huldigten. — Das Lutherthum hatte sich von Deutschland aus an den Grenzen der Oberpfalz, von Meißen, Sachsen und Schlesien tief ins Land verbreitet, im Westen beginnend mit Tachau, Plan, Weseritz, dann von Eger nördlich bis an die Landesgrenze, östlich bis Kommotau. Hier musste es einhalten; denn der Herrschaftsbesitzer Georg Popel v. Lobkovic hatte hier ein Jesuitencollegium gestiftet, das mit dem Protestantismus einen Kampf auf Leben und Tod aufnahm; am rechten Elbe-Ufer, dann weiter waren lutherisch Tetschen, Auscha, Kamnitz, Friedland, Reichenberg, Starkenbach, bis gegen Braunau. — Von Jungbunzlau angefangen östlich gegen Náchod, Wamberg, Leitomyschel, und von da westlich gegen Vorlik, Písek, Tábor, Kamenice herrschte die Brüderunität vor. Ueber die confessionellen und nationalen Verhältnisse überhaupt und über diesen Landtag 1575 hat Professor Bávra mehrere gediegene Aufsätze in böhmischer Sprache veröffentlicht.

es ja offen; dort aber hatte er den höhern Ständen das neue Bekenntnis gewährt, eine neue Kirchenordnung verfassen lassen, die Universität ihres katholischen Charakters enthoben, die Katholiken großen Bedrückungen preisgegeben.

Demgemäß hatten wenige Katholiken auf Maximilian eine Hoffnung gesetzt, und hat sich in der spätern Geschichte — nicht so in der gleichzeitigen katholischen — in der That die Meinung gebildet, Maximilian habe auf dem Prager Landtag 1575 den Protestanten die volle Religionsfreiheit gewährt. Dem ist aber nicht so. Der unverdächtigste Zeuge, der päpstliche Nuntius, damals in Prag in allem mitwirkend, berichtet nach Rom über alle Vorgänge und lobt die Erfolge der katholischen Opposition auf jenem Landtage. Wir werden diese Berichte des weitern benützen, neben ihnen auch die einheimischen Quellen und Landtagsberichte anführen. Bei aller Hinneigung K. Maximilians zum Protestantismus konnten die Katholiken Böhmens zwei Eigenschaften bei ihm, auf die sie hoffen durften. Zuerst eine gewisse Ehrfurcht gegen den Papst und dann eine große Achtung gegen den Herrn von Rosenberg. Die Katholiken rechneten darauf, indem sie bald in bescheidenen Vorstellungen ihn mahnten, bald auch „mit schweren Worten ihm zusetzten"[1]).

Sonntags den 20. Februar zog Kaiser Maximilian II zum Landtag in Prag ein. Lange hatte er gezögert, zu drei Malen denselben vertagt[2]), wusste er ja, daß es schwere Kämpfe absetzen würde. Der Empfang des Monarchen war so wenig feierlich, daß selbst der Oberstburggraf nicht entgegenkam, vielmehr das

---

[1] Daß K. Maximilian die Ungunst des Papstes fürchtete, beweist außer vielen Briefen desselben (vgl. Schwarz, Der Briefwechsel K. Maximilians II mit P. Pius V) besonders ein Vorfall mit dem Nuntius Commendone. Dieser ersuchte im Namen Sr. Heiligkeit, der Kaiser möge der christlichen Liga beitreten. Der Kaiser zauderte; aber der kluge Nuntius kannte seinen Mann und bemerkte nur, wie er jetzt genöthigt sein werde, über dieses Zaudern Bericht zu erstatten, und verabschiedete sich. Des Morgens schickte ihm Maximilian folgendes Billet nach: ‚Seit unserer gestrigen Unterredung habe ich kein Auge geschlossen . . Aber ich bitte Sie um Ihrer Freundschaft willen für mich, nichts Bestimmtes nach Rom zu berichten, bevor wir eine andere Zusammenkunft gehabt haben', Drei Tage später beschied er den Legaten zu sich und erklärte sich zu allem bereit. Falloux, Leben des Papstes Pius V, S. 331. [2]) War ursprünglich ausgeschrieben zum 11. November 1574, dann zum 17. Jänner, 3. Februar, endlich zum 17. Februar 1575.

Stunden nach dem Kaiser, dann aber mit großem Gefolge in der Hauptstadt anlangte. Wohl aber war der päpstliche Nuntius Johann Delphini, Bischof von Torcelli, einen Tag früher gekommen, um sich über den Stand der Dinge zu unterrichten und dort, wo es nothwendig schien, ermuthigend einzuwirken. Die Zahl der Katholiken fand er geringer, als er erwartet hatte; sie selbst berechneten sich auf 300.000 Einwohner im Lande — ungefähr ein Zehntel des Ganzen; dagegen konnte er wahrnehmen, daß die Führer der Katholiken immer und überall im guten Einverständnis mit dem Erzbischof handeln, sich dessen Leitung fügen und eine treue Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl bewahren[1]). Im Erzbischof, Anton Brus von Müglitz, erkannte er, trotz des Alters und der Kränklichkeit, einen im Dienste der hl. Religion und S. Heiligkeit sehr eifrigen Mann, bereit, usque ad effusionem sanguinis für den Glauben einzustehen. Im hohen Adel schienen ihm die Herren Rosenberg, Pernstein, Berka und Martinic die Führer der Katholiken zu sein; über die ersten war man in Rom gut unterrichtet, der Nuntius brachte einem jeden von ihnen ein eigenes päpstliches Breve. An den Jesuiten erkannte er eine gute Stütze der Katholiken.

Mittwoch den 23. Februar war hl. Geistamt, worauf in der ersten Sitzung die kaiserlichen Propositionen vorgelesen wurden, die sich vornehmlich mit einer großen Türkensteuer und mit der Annahme des Kronprinzen Rudolf zum König von Böhmen befaßten, der confessionellen Angelegenheiten aber keine Erwähnung thaten: die katholischen Stände, anerkennend die Dringlichkeit dieser Anliegen, wollten sogleich in deren Berathung eingehen; die Unkatholischen hingegen setzten ihre Forderungen an die erste Stelle und sagten mit Entschiedenheit, nicht eher die kaiserlichen Propositionen behandeln zu wollen, als ihre religiösen Anträge erledigt sein würden.

Eine solche Sprache war dem Kaiser Maximilian nicht unbekannt und bei seiner Hinneigung zum Protestantismus vielleicht nicht unangenehm. Sollten ja vor 20 Jahren, eben als ein ‚Bruder' Agent aus Böhmen in Wien verhandelte, Abgeordnete aus den an Oesterreich grenzenden Ländern nach Wien kommen,

---

[1]) Lettere all' Illmo et Rmo. Sig. il Card. di Como, Praga 25 Febbrajo 1575. Abgedruckt in Theiners Annales Ecclesiastici, II 452.

wo ihnen Kaiser Ferdinand I einige dringende Vorlagen zur Berathung anwies, worauf es jedoch hieß, ‚sie werden sich in keine begeben, so lange sie sich über die Religion mit ihm nicht vereinbart haben', ‚sie werden hartnäckig sein', ‚Kronprinz Maximilian ist ihnen zur Hand' [1]).

Der Nuntius begab sich, nachdem er mit Rosenberg Rücksprache genommen hatte, zur Audienz beim Kaiser, überreichte ihm ein päpstiches Breve und mahnte ihn lebhaft, keine Neuerung zum Nachtheil der katholischen Kirche zu gewähren, und zeigte, wie er dieselbe als Kaiser, mit Hinweis auf seinen Krönungseid und auf die Verfassung des Königreichs verweigern könne.

Der Kaiser entgegnete, vorhin sei die Augsburger Confession hierzulande strenge verboten gewesen, nun aber sei dies nicht zeitgemäß. Sein Vorhaben sei: Die Parteien sich ausreden zu lassen, schließlich werde er ihnen doch nichts bewilligen. So habe er es bisher immer gethan. — Darauf aber wendete der Kaiser seine Rede, um dem Nuntius einen Vorschlag nahe zu legen, der von ihm selbst und vom verstorbenen K. Ferdinand I zu wiederholten Malen gemacht, aber in Rom jedesmal verworfen wurde: Der Erzbischof von Prag möge nämlich die altutraquistischen Candidaten zu Priestern weihen, da diese selbst keinen Bischof hatten und so aus Mangel an ordentlichen Priestern dem Lutherthum oder Calvinismus verfallen. Der Nuntius, voraus wohl belehrt, widersprach und sagte: weder der Erzbischof noch ein anderer treuer Bischof könne eine solche Ordination vornehmen, weil diese Candidaten, um eine solche Weihe zu erschleichen, alles versprechen, ja eidlich geloben, aber nach der Weihe vielen Irrthümern huldigen.

Als der Nuntius den Verlauf dieser Audienz den Katholiken mittheilte, fanden diese ihre Ansichten bestätigt, der Kaiser wünsche nämlich, daß die Katholiken und alle Confessionen im Frieden nebeneinander fortleben und niemanden in freier Religionsübung entgegentreten.

Die Katholiken verhehlten sich die Schwierigkeit ihrer Stellung durchaus nicht. Die liberale Gleichgiltigkeit der kaiserlichen Zumuthung wiesen sie entschieden von sich, nicht ein einziger

[1]) Bericht des ‚Bruders' Blahoslav an die Unität über seine zweite Gesandtschaft nach Wien. In Fontes rerum Austriacarum, II. Abth. 19. Bd. S. 144.

stimmte für dieselbe, aber auch der Ansicht des Nuntius konnten sie nicht beistimmen, nämlich kategorisch auf dem Krönungseid und der Landesverfassung, denen gemäß nur die katholische Religion sub una et sub utraque staatlich gewährt war, zu bestehen; denn hierin hätten sie eine bedeutende Majorität des Landtages und den Kaiser selbst gegen sich gehabt. Sie mussten auf Mittel und Wege denken, den schwachen Kaiser so zu behandeln, daß er keine der katholischen Religion schädliche Neuerung gewähre.

Während der zwei ersten Wochen wurden im Landtage nur einige Interpellationen inbetreff der Landesverwaltung erledigt und Differenzen zwischen dem Stande der Herren, Ritter und Städte beglichen; außer dem Landtage aber viele Besprechungen der kirchenpolitischen Parteien gehalten. Die Lutherischen hatten zu erforschen, welche Stellung die Uebrigen zu ihrer Forderung nehmen dürften, und nahmen bei den Altutraquisten nicht nur keine Feindschaft, sondern freundlichen Anschluss wahr, wofern ihnen, als den Altberechtigten ein anständiger Vorrang eingeräumt würde; den ‚Brüdern‘, Menschen der niederen Schichten, erwies der hohe lutherische Adel keine besondere Aufmerksamkeit, und die ‚Brüder‘ selbst wollten gar nicht viel genannt werden. Auch von den Katholiken, welche doch zum voraus sich gegen die Neuerung entschieden hatten, wurden sie nicht schroff abgewiesen, wofern nur die Landesverfassung und der Krönungseid nicht verletzt würden. Dies war allerdings eine gar schwere Bedingung, da in der Landesverfassung eine jede religiöse Neuerung verboten war, nun aber das Lutherthum offenbar als eine neue Confession sich darstellte. Den Lutherischen war demnach alles daran gelegen, sich als Genossen der Altutraquisten darzustellen; den Katholiken hingegen, sowahr sie diese Häresie verabscheuten, lag ob, diese Genossenschaft zu sprengen. Dies zeigte sich bald in den ersten Sitzungen.

Montag nach Oculi, den 7. März, trat der Landtag zusammen, um über die confessionelle Angelegenheit zu verhandeln. Nochmal sammelte Hassenstein, der Führer der Lutheraner, alle Utraquisten im ‚grünen Zimmer‘ (dem Local für Clubberathungen) und sprach:

Weil der Landtag mit dem allgemeinen Wohl beginnen soll, scheine es gut, mit jenen Dingen den Anfang zu machen, die unsere Seele betreffen und zu jedermanns ewigen Seligkeit gehören. Darum müssen wir, welche den Leib und das Blut Jesu Christi sub utraque empfangen, uns in unserer Religion erneuern, und dann einmüthig bei Sr. Kais. Majestät

vor allem andern verlangen, Er möge uns erhalten bei dieser wahren, alten Religion, welche Christus gestiftet, die Apostel verkündet, die hl. Väter seit vielen hundert Jahren bis zum M. Johann Hus erhalten haben, und wir bis jetzt in derselben stehen; welche Religion von Böhmen aus in die angrenzenden Länder namentlich nach Deutschland sich verbreitet hat und dermaßen erstarkt ist, daß ihre Confession von allen Ständen Sr. K. M. Karl V zu Augsburg überreicht wurde. Wir müssen uns demnach gegenseitig als zu dieser Religion gehörend anerkennen und vereinigen, und dann auch denen sub una alle Liebe und gute Freundschaft versichern, wie es bisher nach den alten Landtagsverschreibungen gewesen. Denn wenn auch einige seit den Zeiten des M. Johann Hus andere Wege betreten hätten, so dürften wir jetzt freundschaftlich und zufrieden verharren[1]).

Diesem Vorschlag stimmten der Herren- und Ritterstand bei, nur die zumeist altutraquistischen Städte wollten für jetzt eine zuwartende Stellung einnehmen.

Nach diesem begaben sich alle in den Landtagssaal, wo bereits die katholischen Stände warteten; Hassenstein trug sein Anliegen im Namen aller Utraquisten vor mit dem Ansuchen an ‚seine katholischen Herrn und Freunde‘: sie wollten uns gütig für wahre Utraquisten anerkennen, sowie wir seit Jahrhunderten anerkannt wurden, mögen uns nicht verachten noch verketzern noch aus dem Lande weisen dieser Religion wegen, die so ruhmvoll und glücklich aus diesem Königreich in viele Länder Deutschlands sich verbreitet hatte und im J. 1530 auf dem Reichstage zu Augsburg von K. Karl V und den Reichsständen bestätigt wurde. Wir geben den Herrn Katholiken das Wort, daß wir uns immer ehrerbietig und freundlich gegen sie benehmen wollen, wenn nur uns unsere Bitte jetzt gewährt wird, daß man uns nicht für Ketzer, sondern für wahre Utraquisten halte und unsern Priestern freie Lehre und Religionsübung erlaube[2]).

---

[1]) Aus dem Diarium der ‚Brüder‘, dessen Original im Landesmuseum zu Prag aufbewahrt wird. Neben demselben besteht noch ein Diarium des Sixt von Ottersdorf, damals Kanzler der Altstadt Prag, eines lutherisierenden Altutraquisten. Beide in böhmischer Sprache. Dazu das deutsche: Kurzer Extract des Landtages, welcher 1575 gehalten worden, was nemblich täglich von Ständen bei Ihrer M. in Religionssachen gesucht und was von Ihrer M. ihnen zur Antwort gegeben. Der Autor scheint ein katholisierender Altutraquist zu sein. Diese drei Diarien sind abgedruckt in der neuesten Ausgabe der Landtagsverhandlungen unter dem Titel: Sněmy české od léta 1526. IV. Bd. — Die vierte, für uns wichtigste Quelle sind die neun Berichte, die der päpstl. Nuntius von Woche zu Woche (in den Landtagsferien seltener) an den Staatssecretär Card. de Como nach Rom geschickt hatte. [2]) Nuntius am 11. März.

Nun erhob sich der Altutraquistenführer Johann v. Waldstein, belobte die vernommene Ansprache und verwahrte sich gegen jene, die behaupten wollen, der Utraquismus sei nicht von altersher; und ließ auch gleich, um seine Anträge nachhaltig darzulegen, eine Schrift verlesen, worin die Katholiken belobt wurden, daß sie sich so gut mit denen sub utraque vertragen hätten, sie möchten nun die obbemeldeten für wahre Utraquisten halten, mit dem ferneren Ansuchen, sich in die Angelegenheiten der Utraquisten nicht zu mischen, wie bisher oft geschehen; auch werde das utraquistische Consistorium widerrechtlich vom Kaiser besetzt, da dies Recht den Ständen gebühre[1]).

Nun zogen sich die Katholiken in den grünen Saal zur Berathung zurück. Sie mussten einsehen, wie die Coalition der Altutraquisten mit den Lutheranern im Werden und mit dieser ein Sieg derselben bedingt sei; fanden aber in dem eben Vernommenen drei Stellen, die anzugreifen wären. Gleichwie nämlich Hassenstein eine Hegemonie der Augsburger Confession anstrebte, so schien Waldstein die des althergebrachten Utraquismus zu beanspruchen; Hassenstein sprach die Katholiken demüthig an, Waldstein tadelte sie; ebenso suchte Hassenstein ergebenst die Huld Sr. Majestät, während Waldstein sich des Wortes ‚widerrechtlich‘ bediente.

Diese Punkte griffen die Katholiken auf, und als sie in die Landstube zurückgekehrt, gab Rosenberg in kurzen Worten die schneidige Antwort: Er danke für das den Katholiken gespendete Lob, es berührte ihn aber schmerzlich der Tadel, der doch mit dem vorigen Lobspruche im Widerstreit sei, ja schließlich werde auch die Auctorität Sr. Majestät herabgewürdigt: und darum wünsche er zu wissen, ob H. Waldstein die Ansicht aller vertrete?

Ja, antworteten die Lutheraner, das mündlich Vorgetragene ist früher gemeinschaftlich berathen und beschlossen worden; die vorgelesene Schrift jedoch haben wir nicht gekannt; doch halten wir H. Waldstein für schuldlos, da er's gewiss nur in guter Absicht geschrieben habe.

Der empfindliche Waldstein fuhr auf: Es brauche ihn niemand zu entschuldigen, das könnte er selbst, überdies wäre auch im Vortrage seines Vorredners Hassenstein manches zu verbessern. Hier führte er einige Sätze an.

---

[1]) Nuntius 11. März; Diarium des Ottersdorf weitläufig, S. 322, 323.

Von der zahlreichen Versammlung trat niemand zu Waldstein; der Anfang einer Trennung zwischen Altutraquisten und Lutheranern war geschehen; noch in der Landstube geriethen der Altutraquist Waldstein mit ‚Bruder' Krajek und Lutheraner Kurzbach in heftigen Streit[1]).

Endlich schloss der Oberstburggraf für heute die Debatte mit einem Worte, das den Lutherischen nicht angenehm sein mochte: Da es sich um Gegenstände der Religion handle, dies aber in der wahren katholischen Kirche nicht den Laien zustehe, die da ein von Gott gegebenes und vom apostolischen Stuhl bestätigtes Haupt, den Erzbischof haben: so wollten sie sich in dieser Angelegenheit von ihm belehren lassen[2]).

Morgens den 8. März waren die Katholiken beim Erzbischof zur Besprechung; vom geistlichen Stande waren zugegen mehrere durch Gelehrsamkeit und Klugheit ausgezeichnete Domherren, mehrere Ordensprälaten, zwei Jesuiten (Sturm und Hostounský, beide in Rom gebildet); dann der katholische Adel, soweit er in Prag anwesend war (etwas über 50 Herren), und der Abgeordnete der Stadt Pilsen; andere katholische Städte hatten keine Abgeordnete zum Landtag geschickt. Dem Bericht des Nuntius über diese so wichtige Besprechung sieht man es an, daß man geistlicherseits mit einigem Bangen der Haltung des Adels entgegensah, ob nicht die bescheidene Einladung Hassensteins an seine katholischen Herren und Freunde doch einen Eindruck gemacht, und sie zu einem gütigen Gewährenlassen gestimmt habe.

Der Erzbischof begrüßte die Anwesenden, legte den Standpunkt dar mit der Bitte, alles zu überlegen.

Nach kurzer Besprechung gaben diese durch Rosenberg zur Antwort: sie wollten im Dienste der hl. Religion ihre Pflicht thun.

Darauf ergriff der Erzbischof das Wort und sprach in diesem Sinne:

Stehet kräftig ein für die Interessen der katholischen Kirche. Die größte Gefahr droht von der Gleichgültigkeit; unsere Religion steht heute in großer Gefahr. Lasst Euch mit den Häretikern in keinen Disput ein, verweiset sie immer und immer auf die Constitution des Landes, welcher gemäß nur die Katholiken und die alten Utraquisten im Königreich berechtigt sind. Zu diesem Zwecke wird es dienlich sein, die Beschlüsse

---

[1]) Diarium der ‚Brüder', S. 393. [2]) Nuntius aaO.; Kurzer Extract S. 310 311

der alten Landtage und die königlichen Decrete, in denen neue Secten verboten sind, kennen zu lernen. Diesen gemäß verlanget mit aller Energie die Bestätigung der Landesprivilegien durch Se. Majestät. Wenn unsere Gegner eine Vereinigung der Confessionen durch Landeshoheit anstreben, so ist dies eine Unmöglichkeit; der Kurfürst von Sachsen hat dies trotz aller Waffengewalt nicht zustande gebracht. Wenn nun der neue Antrag eigentlich gegen die Altutraquisten gerichtet werden sollte, dann mögen diese sich selbst vertheidigen.

Nach dem Vortrage des Erzbischofs trat für einen Augenblick Stille ein, die Herren sammelten ihre Gedanken zur Antwort, die jeder persönlich zu geben hatte.

Oberstburggraf Rosenberg sprach natürlich zuerst:

Da ich mir, sagte er, den Kaiser selbst als das Haupt der katholischen Partei denke und es sich um seine Interessen handelt, so sollte man nicht eher den Andersgläubigen eine Antwort geben, als wir Sr. M. über alles Bericht erstattet haben werden. Es ist ihm vorzutragen, er habe die Rechte der Katholiken und Altutraquisten zu wahren, auf die strenge Durchführung der Landesverfassung in Hintanhaltung neuer Secten zu dringen, indem durch Vernachlässigung dieser Decrete der jetzige klägliche Zustand entstanden sei. Will er Frieden im Lande erhalten, dann darf er kein neues Bekenntnis zulassen; die Häretiker waren ja im J. 1547 daran, das Königreich an einen fremden Fürsten zu überliefern, und nur durch Katholiken ist Rettung geworden. Gleichwie jetzt die Katholiken als treue Unterthanen nichts ohne ihres Kaisers Rath und Willen vornehmen wollen: so möge auch er nichts zum Nachtheil der Katholiken und zum eigenen Nachtheil gewähren.

Diese Anträge Rosenbergs zeugen von Muth und sind umso ehrenvoller, als sie der Antragsteller selbst vor dem Kaiser und dem Landtag vorzutragen hatte.

Ihm schloss sich der Oberstkanzler Vratislav von Pernstein an[1]):

Die Confessionisten (Anhänger der Augsburger Confession), sprach er, wollen sich mit den bisherigen Verträgen nicht begnügen, sie vielmehr in den wichtigsten Punkten abschaffen, worin es heißt: religio ejusmodi, qualis antiquitus fuit sub utraque, in nullo ab ecclesia romana (seu

---

1) Vratislav von Pernstein, Sohn des Utraquisten Johann P. mit dem Beinamen des ‚Reichen', war als Jüngling ein lauer Katholik gewesen, bis er die Donna Maria Manriquez de Lara, eine Genossin der Kronprinzessin Maria, heirathete. Diese Spanierin, ebenso klug als religiös, bewog zuerst ihren Gemahl, zugleich mit ihr eine Lebensbeicht abzulegen, dann auf der großen Herrschaft Leitomyschel, einem Hauptsitz der ‚Brüder', Missionen halten zu lassen.

parte sub una) discrepans, praeter quam in usu calicis. Stellen wir das Dilemma auf: entweder sind sie die wahren Utraquisten oder sie sind es nicht. Sind sie es, dann braucht es keine neuen Verträge; sind sie es nicht und weisen sie nach Augsburg hin, dann verlangen sie etwas von den alten Verträgen Abweichendes und wir können nicht verpflichtet werden, neue Verträge einzugehen, wo die alten besser sind. Hier steht man offen ihr Sophisma; eine neue Religion einführen und alte Verträge vorschützen.

Adam Schwamberg (Obersthofrichter) stimmte vollständig bei.

Johann Bořita Martinic empfahl das Festhalten an den alten Landtagsbeschlüssen[1]).

Der Schatzmeister Zbyněk Berka von Dubé[2]) wies auf den Kaiser hin: zu ihm, als dem Haupt der katholischen Partei, müsse man halten.

Der Appellationspräsident Johann Popel von Lobkovic[3]) billigte alles Gesagte und fügte hinzu:

Die gegenwärtigen neuen Postulate seien ebenso aufregend, wie die Schmalkalder vor 18 Jahren, und gleichwie damals viele den Kurfürsten von Sachsen erwählten, ohne ihn zu kennen, so stellen sie jetzt neue Postulate und wissen nicht, was deren Sinn ist.

Diesen Anträgen schlossen sich die übrigen Herren an, die keine Aemter verwalteten; die Beisitzer des Appellationsgerichtes fügten noch hinzu, man möge Se. Majestät auf die Geringschätzung aufmerksam machen, in die er bei allen Völkern verfallen würde, falls er, seinem geschwornen Eide zuwider, eine neue Secte zuließe. Die Abgeordneten von Pilsen bezeugten ihr Wohlgefallen an allen diesen Anträgen, und ersuchten bei denselben zu verharren[4]).

---

[1]) Die Familie Martinic auf Smečno war immer katholisch. Dieser Johann M. war Großvater des nachher so berühmten Jaroslav Bořita Martinic. [2]) Dieses Geschlecht war im religiösen Bekenntnisse sehr getheilt; die einen eifrige Bekenner, andere unversöhnliche Gegner der katholischen Religion und der Habsburger Dynastie. In Böhmen sind sie ausgestorben. [3]) Diese Familie erwarb sich damals wie auch in den folgenden Zeiten die größten Verdienste um die katholische Kirche. Besonders wurden in jener Zeit gerühmt: zwei Christophor (der ältere und jüngere), zwei Georg, dann Ladislaus und Ulrich, drei Johann. Jener Johann, von dem hier die Rede ist, war ein großer Gönner katholischer Studien und machte ein angrenzendes Haus, das zum Ausbau des Collegiums bei S. Clemens in Prag nothwendig war, zum Geschenke. Der Kirche untreu wurde nur Wilhelm, Sohn des eifrigen Katholiken Christoph, Herr auf Bischof-Teinitz; er schloß sich der Revolution 1618 an und starb kinderlos. [4]) Weil in den nachfolgenden Debatten die Aufhebung der Compactaten, die darauf begründete Landesverfassung und der Krönungseid so oft vor-

Sodann zogen alle in die kaiserliche Burg, die ganz nahe am erzbischöflichen Hause liegt und erlangten Audienz. Der Oberstburggraf hielt im Sinne der gemeinschaftlichen Verabredung eine

---

kommen, werden sie hier in getreuer Uebersetzung gegeben (nach einem gleichzeitigen Manuscript des Statthalterei-Archivs in Prag, abgedruckt in Sněmy české, Bd III. S. 337 und 342).

Als die Stände des Landtages 1575 um Bestätigung der Landesprivilegien beim neuen König Maximilian II anhielten, fügten die Stände, ‚so unter beiden Gestalten den Leib und das Blut Jesu Christi empfangen‘, noch hinzu:

‚Weil aus vielen Ursachen sich klärlich ergibt, daß einige Compactats-Artikel weder bestätigt wurden, noch in Verwendung kamen: ersuchen und bitten unterthänigst alle drei Stände sub utraque Se. kais. M.: daß der ganze Artikel über die Compactaten, wie er in der Confirmation durch König Ferdinand sel. And. enthalten ist, in der jetzt bevorstehenden Bestätigung durch S. K. M. ganz und gar ausgelassen werde‘.

Darauf gab K. Maximilian die folgende Antwort:

‚Se. Kais. Maj. hat allergnädigst dazu die Bewilligung zu ertheilen geruht, aber in der Weise und nicht anders, daß in diesem Königreich kein anderer Glaube oder Religion außer der sub una und sub utraque, wie es von altersher in diesem Königreich gehalten wurde, in keiner erdenklichen Art zugelassen oder geduldet werde, und auch alle Verträge, Landtage, die alten guten Ordnungen und Mandate ganz und unverletzt verbleiben und in die Landtagsschlüsse inskribiert werden‘.

Vom Krönungsgelöbnis und Krönungseide bestand eine doppelte Fassung. Die ursprüngliche von dem frommen K. Karl IV selbst beschriebene Form des vierzehnten Jahrhunderts lautet, weil damals noch keine Häresie im Lande bekannt war, auf den christlichen Glauben (sie befindet sich in einer gleichzeitigen Hs., vielleicht v. J. 1363, in der k. k. Hofbibliothek in Wien, und ist mehrfach abgedruckt). Die nachfolgende vom König Ferdinand I 1527 und nach ihm von K. Maximilian gebrauchte Form lautet schon ausdrücklich auf den katholischen Glauben (abgedruckt in Sněmy IV 214). Vor der Krönung frägt der Erzbischof den Gewählten:

Vis fidem sanctam, a *catholicis* viris tibi traditam tenere et operibus justis observare? Er antwortet: Volo. Nach der Krönung schwur der König einen Eid, dessen Worte zur Zeit K. Karls IV, wie bei Ferdinand I und Maximilian II genau dieselben waren: Ego N. profiteor et promitto coram Deo et angelis ejus amodo et deinceps legem, justitiam et pacem sanctae Dei ecclesiae populoque mihi subjecto pro posse et nosse facere . . pontificibus quoque ecclesiarum Dei condignum et canonicum honorem exhibere. Et haec omnia super haec sacrosancta Dei evangelia tacta me veraciter observaturum juro.

Diese Landesverfassung und diesen Krönungseid erfaßsten die Katholiken als die Basis für ihre parlamentarische Thätigkeit, auf diese Basis wollten sie auch Se. Majestät, ihren Kaiser und König gestellt haben.

lange Ansprache an Se. M., viermal wusste er den Krönungseid in Erinnerung zu bringen.

Dem Kaiser war dies nicht sehr lieb; seiner Neigung gemäß erwiderte er: daß ihm derlei Spaltungen wehe thun; er wünsche, daß alle in Eintracht leben. Zwietracht sei die Quelle vielen Unheils. Darum wolle er über das Gehörte nachdenken und dann Antwort geben.

Mit diesem Aufschub waren die Katholiken nicht recht zufrieden. Der Kaiser habe ja — so meinten sie nach der Rückkehr — seit langem um die Angelegenheit gewusst und Zeit genug gehabt, darüber nachzudenken.

Die Verhältnisse wurden hiemit noch verwickelter, die Zwecke waren unklar, die Stellung der Parteien unsicher. Wird es gelingen, den Kaiser für die katholischen Interessen zu gewinnen? Rosenberg strebte es an, Schritt für Schritt wollte er vorgehen. In seinem Amte als Oberstburggraf stellte er folgenden Tages (9. März) im Landtage den Antrag, die kaiserlichen Propositionen zu behandeln. Die lutherische Majorität widersprach; zuvor müssten ihre confessionellen Forderungen erledigt werden, früher werden sie nichts berathen. Die Debatte wurde lebhaft. Einmal geriethen die lutherischen kampflustigen ‚Ritter' in Widerspruch mit den nachgiebigeren ‚Herren', dann alle beide mit den Städten, zuletzt stießen die Lutheraner heftig mit den Altutraquisten zusammen.

Als nämlich der Herren- und Ritterstand sich für eine stramme Opposition erklärt hatte, befrugen sie die Städte um ihre Ansicht. Diese aber empfahlen ein milderes Auftreten, worauf ihnen die höheren Stände erklärten: Wofern ihr nicht mit uns haltet, werdet ihr, wie es den Städten Oesterreichs ergangen, die Freiheit der Religion nicht erlangen. Ob dieser Drohung trat ein Theil der Bürger zu den Neuerern, andere nicht, in Prag zB. blieb der Bürgermeister der Altstadt altutraquistisch, sein Kanzler gesellte sich zu den liberalen Herren und Rittern.

Diese Gährung der letzten Tage der Woche konnte für die katholische Religion in Böhmen zu einer gefährlichen Krisis führen. Gesetzt, der Herr von Waldstein wäre mit seinen Altutraquisten den neuen Forderungen gut Freund geblieben, er hätte sich, wie es geplant war, bereden lassen, das Augsburger Bekenntnis sei nichts anderes, denn eine Entwicklung der von Johann Hus angeregten Lehre, sie stimme mit dem husitischen Utraquismus über-

ein: dann hätte Kaiser Maximilian II keine Schwierigkeit erhoben, die Augustana, als der Landesverfassung entsprechend, staatsrechtlich zu bestätigen. An so etwas hat auch Waldstein gedacht. Er gefiel sich in dem Gedanken, Führer einer großen Partei zu werden, der sich alle Stände, welche das hl. Sacrament unter beiden Gestalten empfingen, also auch die Lutheraner, anschließen würden. Hiebei wollte er auch mit den Katholiken gut stehen.

Hassenstein dagegen mit der liberalen Majorität dachten an keine solche Unterordnung, ja sie luden Herrn Waldstein nicht mehr zu ihren Parteiberathungen und gaben ihm, als er sich Donnerstags (10. März) hierüber beschwerte, durch Biberstein zur Antwort: sie hätten ihn deswegen ausgeschlossen, weil er die Berathungen ihrer Gegner, der Katholiken, besuche, ja in seinem Leben den papistischen Irrthümern gänzlich anhange[1]). Hier abgewiesen, wandte er sich zu seinem großen Glücke den Katholiken zu. Mit ihm stand das ganze utraquistische Consistorium und dessen treuer Klerus im ganzen Lande mit den conservativen utraquistischen Bürgern und Bewohnern des Landes. Noch schwankten die utraquistischen Professoren der Prager Universität. — So oft dann Hassenstein und sein ganzer großer Anhang sich als wahre Utraquisten darstellten, denen die alte Landesverfassung gelte, konnten das Consistorium und Waldstein dies als eine Unwahrheit bezeichnen und thaten es, was viel kräftiger wirkte, als wenn die Katholiken es behauptet hätten[2]).

Nach Abweisung Waldsteins versuchten die Lutherischen eine Annäherung an die Brüder. Beide Seiten empfanden die Nothwendigkeit eines solchen Bündnisses, beide jedoch hegten keine Sympathien zu einander. Die ‚Brüder' trauten nicht, ihr Protector, der Leibarzt Dr. Crato empfahl angelegentlich, ihre eigene ‚Confession' dem wohlwollenden Kaiser zu überreichen; er selbst wolle es thun. Auch hatte Hassenstein eben am Donnerstag (10. März) ein Wort fallen lassen, das als eine Drohung erschien und von den ‚Brüdern' nie mehr vergessen wurde. Um nämlich den Katholiken die Abfassung einer neuen Kirchenordnung annehmbar zu machen, versprach er: es werde hiedurch dem Sectenwesen in Böhmen, ‚wie

---

[1]) Brüd.-Diar. S. 395. [2]) Uebrigens ist zu bemerken, daß sich die Neuerer niemals ‚Lutheraner', sondern immer ‚sub utraque' nannten, ja sogar den Ausdruck ‚Augsburger Confession' nur ungern anwendeten.

da sind die Zwinglianer, Calvinianer, Wiedertäufer, Antitrinitarier, Arianer u. a. ein Ende gemacht werden'[1]). Die ‚Brüder', calvinisch gesinnt, fühlten sich getroffen, ohne es merken zu lassen. Eilig sandten sie Boten nach Jungbunzlau, der Senior (‚Bischof') Bruder Kalef möge nach Prag kommen und Rath schaffen. Diesem fiel die Bitte schwer, hatte er ja zum voraus seinen Gläubigen die Behandlung religiöser Angelegenheiten am Landtage verboten, aber jetzt kam er doch und lud die ‚Einmüthigen' (jednomyslnych) zu einer Berathung ein. Der Gegenstand der Berathung wird im Tagebuche nicht angegeben, auch nicht, wer diese ‚Einmüthigen' seien, auch bleibt die Fassung des Beschlusses sehr dunkel: ‚Weil das Sprechen wie das Schweigen sehr gefährlich ist, und doch nur eins geschehen kann, so möge man mit dem Sprechen noch eine Zeit lang warten und zu geeigneter Zeit sprechen zum Zeugnis der Wahrheit'[2]). An sich ist dieses Dilemma unklar; ein Bekenntnis des Glaubens auf dem Landtage hatte ja niemand von den ‚Brüdern' gefordert; wohl aber scheint es nach Einladung zum Bündnis mit den Lutherischen in dem Sinne erklärlich: unser eigenes Bekenntnis hochhalten, wie auch den Lutherischen uns anschließen, beides ist gefährlich usw. Der Beschluss wurde rasch vollführt, Freitag (11. März) wurde er gefasst, am Montag schon (14. März) gingen die ‚Brüder', mit den Lutherischen vereint, zum Kaiser; Senior Kalef war gleich am Samstag von Prag weggefahren.

Am selben Freitag (11. März) wandten sich die Lutherischen an die Katholiken. Sie gestanden ihnen, daß in ihrem Klerus keine gute Disciplin herrsche und das Sectenwesen im Lande zunehme; demnach hätten sie die Absicht, den Kaiser um die Erlaubnis zu bitten, über eine bessere Kirchenordnung berathen zu dürfen. Die sub una möchten also mit ihnen zu Sr. M. gehen und für sie bitten, damit ‚ein Ordnung unter den Geistlichen und in Religione aufgerichtet werde'[3]).

Diese schoben die Antwort auf den andern Tag, und hielten Samstag viele Berathungen beim Erzbischof, so lange, daß die Lutheraner des Wartens sehr überdrüßig wurden, bis sie endlich vom Erzbischof zum Kaiser giengen, um Rosenbergs Plane gemäß ihn für die katholischen Interessen zu gewinnen. Sie erzählten

[1]) Sixt 325. [2]) Brüd.-Diar. S. 395. [3]) Kurzer Extract S. 311.

die Sachlage. baten ihn um Rath. Der Kaiser gab ihn und zwar einen sehr klugen im folgenden Sinne: Sind sie (die Lutherischen) die alten Utraquisten, dann braucht es keine neuen Verträge, wollen sie aber Neuerungen, dann sollen sie uns Zeit zur Ueberlegung lassen[1]. Rosenberg säumte nicht, diese Antwort zu geben.

Welch große Sorgen die Ereignisse der verflossenen Woche den Katholiken bereiteten, beschreibt der Nuntius, wo er berichtet, daß er Tag für Tag mit dem Erzbischof zusammengekommen sei und sich auch mit Rosenberg, Pernstein, dem spanischen Gesandten und anderen Katholiken berathen habe, was zu thun sei. Hiebei pries er die Haltung des Erzbischofs als eine ausgezeichnete und bat den Cardinal Staatssecretär um eine Belobung für ihn[2].

Als die Lutheraner trotz langen Harrens eine Intercession der Katholiken nicht erlangt hatten, vereinigten sie sich mit den ‚Brüdern' und giengen, zusammen 150 Mann, Montag den 14. März zum Kaiser und baten ihn zu bewilligen, ‚daß sie eine Zusammenkunft

---

[1] Nuntius, 11. März. [2] Nella presente settimana io ancora non ho mancato d'affaticarmi, consultando ogni dì con Mons. Arcivescovo di quello che s'haveva da fare; rinovando gl'ufficii convenienti con i Sigg. Rosemberg, Prenestano [sic] et altri, e facendo, che il Sig. Ambasciadore di Spagna . . operasse favore ai nostri. L'Arcivescovo si porta così bene . . Dieses Urtheil des Nuntius wie auch dessen folgende Berichte über die feste Haltung des Erzbischofs, den Brief des Erzbischofs selbst vom 19. Sept. (welchen wir weiter unten ganz bringen), das Urtheil des katholischen Adels, ja das Urtheil des Papstes selbst hat Gindely übersehen und nur den Bericht des ‚Bruders' Schwarz zugrunde gelegt, wenn er (im zweiten Theil seiner Geschichte der böhmischen Brüder (S. 132) die Haltung des Erzbischofs eine ‚merkwürdige' nennt, als habe er gesagt: ‚Die Häretiker sollen Gott verehren, wie sie es vermögen, ich will Ruhe haben'. Dieser Br. Schwarz hascht förmlich nach günstigen Aussprüchen, die bald der Kaiser, bald Rosenberg, das Volk und angesehene Lutheraner über die ‚Brüder' gefällt haben sollen, während oft das Gegentheil gesprochen wurde. So auch hier. Des Erzbischofs eigenes Urtheil über die Häretiker lautete: Terra nostra Bohemia multis detestandis haeresibus conspurcata . . tota caterva infernalium vermium ac faux ipsa tartarorum suis veneficis sagittis sese (nobis catholicis) opposuerunt. Dieses scharfe und wahre Urtheil des Erzbischofs und seiner Nachfolger über die Häresien zieht sich durch alle kirchenpolitischen Verhandlungen hindurch. Wir meinten dieses offen bemerken zu müssen, um einigen unserer Geschichtschreiber entgegenzutreten, die ‚alle Religionen gleich gut' finden wollen.

über Aufrichtung einer gottseligen, christlichen und dem Wort Gottes gemäß kirchischen Ordnung halten dürften'[1]).

Dem Kaiser war die Tragweite dieser Bitte nicht verborgen; er gab zur Antwort: Er hätte lieber vernommen, daß sich die Parteien sub utraque und die sub una untereinander vertragen hätten. Da dies aber nicht geschehen und die Sache so wichtig sei, wolle er sichs überlegen[2]). Tags darauf beschied er sie zu sich, erklärte, wie ihm nicht unbekannt sei, was zwischen ihnen und den Katholischen verhandelt wurde, wie es sein Wunsch sei, daß sie bei dem althergebrachten Gebrauche verbleiben; ihre gegenwärtige Bitte gewähre er, doch möchten sie über keinen Gegenstand einen Beschluss fassen, bevor sie ihn benachrichtigt hätten. Jetzt endlich möchten sie an seine Propositionen gehen.

Hocherfreut über diese Gewährung versprachen sie nicht allein dem Wunsche des Kaisers in Möglichkeit nachzukommen, sondern beeilten sich, den Katholiken im Landtage siegesfroh ihre Errungenschaft bekannt zu geben, ja in der ganzen Stadt damit Reclame und öffentliche Meinung für sich zu machen. Die Katholiken hatten eine Gewährung beim Kaiser nicht erwartet. Die Lutheraner zogen sich mit den ‚Brüdern' ins grüne Zimmer zurück, und fassten den Beschluss, morgen über ihre confessionellen Angelegenheiten zu berathen; Hassenstein forderte sie auf: Jedermann solle über Nacht reiflich nachdenken, was ihm von Wichtigkeit dünke. Auch die utraquistischen Professoren der Hochschule wurden eingeladen.

Der Aufforderung, über Nacht reiflich nachzudenken, kamen die lutherischen Herren und Ritter nach und arbeiteten, wie das Brüderdiarium (S. 400) erzählt, so wacker, daß sie morgens im Landtag vino madidi erschienen; auch die ‚Brüder' hatten mitgethan. Auch kamen sie alle so spät, daß die Professoren der Universität aus dieser Versammlung weg — zum katholischen Erzbischof gingen.

Durch die Gährung der vergangenen Woche hatten sich die Elemente geschieden; auf der einen Seite verbanden sich die Katholiken mit den Altutraquisten, auf der andern die Lutherischen mit den ‚Brüdern'. Der Kaiser suchte Eintracht und Frieden und schien sich mehr den Katholiken zuzuneigen. Die letztere Ver-

[1]) Nuntius-Bericht vom 20. März, Extract 311, Sixt 326, Brüder-Diarium 396. [2]) Sixt 326.

bindung war unnatürlich, nur von der augenblicklichen Nothwendigkeit erzwungen; für die ‚Brüder‘, schwach im Landtag vertreten, aber klug und organisiert, war eine hohe Anstrengung nothwendig, um in der Partei der Lutheraner nicht aufzugehen.

Ihr Senior Kalef hatte bei seiner Anwesenheit in Prag am 13. März die ‚Brüder‘ um sich versammelt und einen zweifachen Rath ertheilt, in welchem die mögliche Zukunft vorhergesehen und in Rechnung gezogen wurde.

Erstens: Bricht ein Streit zwischen Altutraquisten und Lutheranern aus, so wird der Kaiser Ruhe gebieten, alle in Ruhe gewähren lassen, folglich auch uns. Vergleichen sich aber Lutheraner und Altutraquisten, dann schließt euch den Lutheranern an, mit der Bedingung jedoch, daß sie euch bei euerer Kirchenordnung belassen, wie auch den Unterthanen gestatten, frei sich uns anzuschließen. Willigen dann die Lutheraner in diesen Vertrag nicht, so trennt euch von ihnen, versichert sie auch dann, ihr wollt mit ihnen als gute Freunde leben, und geht zum Kaiser mit der Bitte um Gewährung. Wir haben ja eine gute Kirchenordnung und wollen von derselben nicht ablassen. — Zweitens: Kommt es zur Abfassung einer neuen Kirchenordnung, dann thut nicht mit; haben ja Christus und die Apostel hinreichend alles gelehrt; ihr habt von den Gemeinden keine Sendung hiezu, und falls ihr allein in Religionsangelegenheiten werdet Bestimmungen treffen wollen, werden nur Stürme und Widersprüche entstehen. Dem Landtage stehen andere Dinge zu, es sind die kaiserlichen Propositionen zu behandeln. Wie bei den Römischen mehrere Orden, so können bei uns mehrere Bekenntnisse nebeneinander bestehen[1]).

Diese Rathschläge fanden bei den ‚Brüdern‘ allgemeinen Anklang, es wurde, da vom Herrenstande niemand beredt genug war, Ritter Kamejský zum Sprecher erkoren und ihm eine kurze Rede — 14 Zeilen lang — aufgeschrieben; er lernte sie auswendig und trug sie an jenem Morgen, wo die meisten vom Weine benebelt waren, vor.

Er sagte: Auf den gestellten Antrag: Jedermann möge heute mitbringen, was ihm in Religionsangelegenheiten von Wichtigkeit dünkt, bringe er die Brüderconfession mit, die viel älter sei, als die Augsburger, sie sei Kaisern und Königen vorgelegt worden, und entspreche der reinen Lehre Christi und der Apostel. Zu ihr bekenne ich mich, schloss er, und wünsche bei derselben erhalten zu bleiben.

Hassenstein widersprach mit einiger Schärfe, er könne nur die Lesung der Augustana zulassen, und befahl das Vorlesen, was nur unter Tumult und Widerspruch zu Ende geführt wurde. Nun

---

[1]) Diarium S. 398.

drangen die ‚Brüder‘ auf die Lesung ihres Bekenntnisses, worüber die Herren und Ritter, die nie Theologie studiert hatten, in lebhafte theologische Erörterungen geriethen, bis sich die Majorität dahin einigte, eine eigene böhmische Confession zu verfassen, nach welcher sich fortan alle zu richten hätten, auch sollten dann keine anderen Secten geduldet werden, als da wären die Calviner, Zwinglianer, Tritheiten, Schwenkfeldianer, Arianer, Wiedertäufer.

Die ‚Brüder‘ fragten, ob man sie denn auch für eine ‚verdammliche Secte‘ halte? Das wurde hoch verneint, man halte sie vielmehr für liebe Freunde und Brüder, ja fünf adelige ‚Brüder‘ wurden sogar ins neue Religionscomite von 18 Mitgliedern gewählt. Diese schlugen anfangs die Wahl aus, bis endlich auf hartes Drängen Ritter Kamejský, obzwar ungern und gegen die Anordnung des Seniors die Wahl annahm. Ueberdies bestellte ein ‚Bruder‘, Ritter Grymiller, 20 Exemplare des Sandomirer Vertrags (1570), und es wollten die Brüder bemerkt haben, daß die Stände mit Wohlgefallen darin lesen.

Die Katholiken blieben nichts weniger als ruhige Zuschauer. Der Nuntius stellte dem Kaiser vor, er hätte den Häretikern nie eine confessionelle Berathung im Landtage erlauben sollen, dies laufe dem Krönungseid zuwider; die Protestanten werden neue Gewährungen verlangen, wodurch der Landtagsabschluss auf lange Zeit hintangehalten werde.

Der Kaiser suchte ihn zu beschwichtigen, ein Nichtgewähren wäre nicht möglich gewesen, auch bringe es, da sich die Gegner nie vereinigen würden, den Katholiken keine Gefahr.

Nach dem Nuntius kam der spanische Gesandte Marquis de Almazon mit ähnlichen Vorstellungen, dann der Erzbischof, Rosenberg mit dem katholischen Adel, und auch das altutraquistische Consistorium mit Waldstein.

Von Rom aus wurden die Vorgänge in Prag nicht ohne große Sorgen beobachtet. Der päpstliche Nuntius und Gregor XIII ließen es nicht an Bemühungen fehlen, die Katholiken Böhmens zu ermuthigen und den Kaiser von Nachgiebigkeit zurückzuhalten. Der Papst sandte zu diesem Zwecke eben zur rechten Zeit vier Breven, drei nach Prag, eines nach München.

Im Breve an den Erzbischof lobt er dessen ruhmwürdige Mühen in Abweisung der Häretiker, da es nichts Heiligeres gibt als den katholischen Glauben und nichts Verkehrteres als die Häresie.

‚Fahre fort, schreibt er, wie du bisher gethan, erhalte die Katholiken in Eintracht und entflamme sie immer mehr und mehr, die gottlosen Forderungen und Mühen der Häretiker zu widerlegen und zu brechen. Gott wird deinen Arbeiten beistehen‘[1].

Das an Rosenberg gerichtete Breve galt dem katholischen Adel Böhmens, es hatte ja der Nuntius nach Rom berichtet: Der Adel gehe solidarisch vor, nicht ein einziger habe gewankt, noch für die Häretiker beim Kaiser Fürsprache geleistet, ganz besonders finde er Rosenberg, Pernstein, Martinic und drei Lobkowic, Ladislaus, Johann und Felix, ausgezeichnet.

‚Wir freuen Uns, schreibt der Papst, über Deine Standhaftigkeit im Glauben und umarmen Dich als Unsern theuersten Sohn. Du erwirbst Dir durch Deinen Widerstand gegen die Forderungen der Häretiker und durch deine Sorge für des Vaterlandes Wohl vieles Lob bei den Guten und großen Lohn vor Gott. Fahre denn fort, brich durch Deine große Auctorität den Einfluss jener, welche die Häretiker begünstigen‘.

Dem Kaiser bringt Papst Gregor XIII in Erinnerung den Krönungseid und das ausdrückliche Versprechen, das er durch Vermittlung des Nuntius dem Papste gegeben.

‚Bedenke, es handle sich um die heil. Religion, um das ewige Heil oder den Untergang zahlloser Seelen in Deinen Ländern‘. Darauf beschwört er den Kaiser, die Interessen Jesu Christi zu wahren, fest zu stehen, den Häretikern gar keine Verhandlungen über die Religion zu gestatten.

Und dem Herzog von Baiern:

‚Du kennst die Gefahr in Prag. Diese Gefahr droht nicht jenem Königreiche allein, sondern auch den Nachbarstaaten. Wir vertrauen zwar auf den Kaiser, Du aber mahne ihn doch, daß er die Häretiker abweise, muntere Rosenberg auf, er möge tapfer fortfahren‘[2]).

Diese Breven brachten ihre Wirkungen. Der Kaiser allerdings begann noch nicht mit Eifer für die Interessen der Kirche einzustehen, wurde aber viel zurückhaltender im Gewähren zugunsten der Häretiker; die Katholiken aber bestärkten sich um so mehr in der Eintracht, die von nun an um so wichtiger wurde, als bei den Häretikern bald Eintracht, bald Zwietracht hervortrat.

---

[1]) Dieses wie die übrigen Breven sind datiert vom 9. April 1575, und finden sich abgedruckt in Theiners Annalen, S. 7—9. [2]) Schon am 23. desselben Monats erklärte der eifrige Herzog in einem Briefe seine Bereitwilligkeit: beim Kaiser werde er sich bemühen, an Rosenberg habe er schon geschrieben, und er werde noch ferner ihm Vorstellungen machen.

Wie oben bemerkt, hatten die Häretiker ein Comite von 18 Mitgliedern zur Abfassung einer allgemein gültigen böhmischen Confession eingesetzt; unter ihnen war nur ein ‚Bruder‘, Ritter Albrecht Kamejský, für die ‚Brüder‘ um so weniger ermuthigend, als im Volke ein heftiger Unwille gegen ein neues Bekenntnis überhaupt, und insbesondere gegen eine Vereinigung mit den Picarden (‚Brüdern‘) rege wurde. Der altutraquistische Administrator hielt in der großen Emauskirche eine Predigt und sagte dem Volke: ‚Meint ihr wohl, Christus sei unter jenen, die gegenwärtig Religionsartikel verfassen? Nein, er hat sich entfernt von ihnen, wie einst aus dem Tempel, in dem ihn die Juden steinigen wollten?‘[1])

Für diese Verhältnisse und ganz besonders für den Stand der ‚Brüder‘ war es von keinem geringen Belang, daß sich K. Maximilian um diese Zeit nach Dresden begab. Hier hatte sich mit Aufregung aller protestantischen Gemüther die auf die Vertilgung des Calvinismus berechnete ‚sächsische Katastrophe‘ vollzogen. Craco ward 16. März zu Tode gefoltert, Peucer erwartete im Gefängnis sein Urtheil. Nicht allein blieb des Kaisers Intercession für ihn erfolglos, sondern dieser musste auch hören, wie der Hofprediger ‚seine Galle auf der Kanzel über die calvinische Rotte und diesen verfluchten Beza ausgoß‘. Am Tage vor der Abreise des Kaisers wurde ein Schaustück aufgeführt, den Herkules darstellend, wie er die Hydra bezwang. Das darauf folgende Feuerwerk führte die Inschrift: ‚Wie Herkules das vielköpfige Ungeheuer endlich doch bezwang und sterben lehrte, so wird Augustus, Herzog von Sachsen und Kurfürst, der ruhmreiche Held, die in diese Lande eingeschlichene calvinische Rotte mit Gottes Hilfe unterdrücken‘. Diese Hydra flog dann in die Luft, Herkules folgte ihr, denn auch er war mit Pulver gefüllt[2]).

---

[1]) Diarium der ‚Brüder‘ S. 412. [2]) Gillet: Crato von Krastheim und seine Freunde, 1862, I. Bd S. 465 ff. — Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, IV 352—356. Der Calvinist Caspar Peucer — von Geburt ein Slave, verstand gut böhmisch, war mit den ‚Brüdern‘ vertraut und vor kurzem noch des Kurfürsten Günstling. Jetzt schmachtete er als Calviner in einem elenden Kerker, und der Kurfürst ließ ihm sagen: ‚Mit glühenden Zangen werde man ihm die kurfürstliche (lutherische) Ueberzeugung beibringen; in einem unterirdischen Gefängnis in Hohenstein werde er durch Würmer und Schmutz zugrunde gehen, seine Kinder werde man als Bettler hinausstoßen‘. Jedes Mittel zum Schreiben wurde ihm ent-

Aus dem, was K. Maximilian in Dresden gehört und gesehen, musste er die weite Kluft zwischen Lutherischen und Calvinern in Deutschland erkennen und schließen, daß in Böhmen eine Einigung oder gar Verschmelzung beider zu einer Confession auf unsicherem Grunde ruhe. Diese Eindrücke sind keineswegs an ihm spurlos vorübergegangen.

Die ‚Brüder' konnten in Prag eine schlimme Wendung um so mehr ahnen, als der Führer der Lutheraner Hassenstein nicht blos kein Lob für Calvin hatte, sondern nicht einmal dessen Namen ohne Aufregung hören konnte. In der Gefahr baten sie neuerdings ihren Senior, nach Prag zu kommen, und als dieser nicht kam, entstand ein lautes Murren gegen ihn als Senior, der jetzt, wo er am Platze sein sollte, sich gleichsam in einem Winkel verstecke. Sein Vertreter Br. Schwarz sandte Briefe über Briefe nach Jungbunzlau an ihn, er möge doch in diesen kritischen Tagen nicht ‚winkeln', sich nicht verstecken, sondern zu ihnen kommen.

Wenn auch die Katholiken wohlweislich die Sectierer zanken ließen, so verlangten sie doch, in die neuen Artikel Einsicht nehmen zu dürfen, damit erstens keine gesetzwidrige Neuerung vorgenommen und zweitens, wo etwas der katholischen Kirche nachtheiliges vorliege, es unterdrückt würde. Dies wurde zugesagt.

Nun waren die Osterferien da; die Landstände reisten nach Hause, das Comite allein sollte die neue Confession ausarbeiten und sie nach den Ferien dem Landtag zur Prüfung vorlegen. Doch fanden auch die Herren und Ritter des Comites es für besser, nach Hause zu gehen und die Arbeit einigen Gelehrten zu überlassen, unter denen Dr. Pressius und Krispin die eigentliche Redaction übernahmen[1]).

---

zogen, kein Buch, nicht einmal die Bibel ihm zum Lesen vergönnt. K. Maximilian bat um die Loslassung des Gefangenen, er wolle ihn in seine Dienste nehmen: umsonst.

[1]) Dr. Pressius hatte seine Studien zu Wittenberg gemacht, wurde dann Erzieher beim Grafen Schlick, Professor der Philosophie und Prediger für die Deutschen, ging dann nach Graz in Steiermark und stiftete Unfrieden, wo er immer war. Sněmy IV 136. Krispin war Stadtschreiber in Prag.

2. Die ‚böhmische' Confession und K. Maximilian II.

Die beiden Redactoren arbeiteten schnell; über die Osterfeiertage war das neue Bekenntnis soweit fertig, daß es dem Comite vorgelegt werden konnte. Hier stieß es auf Schwierigkeiten von Seiten der ‚Brüder'. Von diesen war dem Ritter Kamejský ein junger, gelehrter und kampflustiger Geistlicher, Br. Georg Vetter (böhm. Strejc), beigegeben worden. Derselbe erhob Widerspruch gleich gegen die Vorrede zum Bekenntnis, worin es hieß: ‚Mit diesem unsern Bekenntnis verdammen wir und trennen uns von den Arianern, Zwinglianern, Calvinern, Wiedertäufern und den übrigen Secten'. Da nun die ‚Brüder' seit ungefähr 30 Jahren eine starke Schwenkung vom Lutherthum ab zum Calvinismus gemacht hatten, und Georg Vetter namentlich ein feuriger Verehrer Calvins war, konnte er mit dieser Fassung unmöglich zufrieden sein. Es geht doch nicht an, bemerkte er, andere so zu verurtheilen, die Lehre Calvins ist nicht allen Anwesenden bekannt, viele vom Adel reisen nach Deutschland und in die Schweiz, es wird ihnen durch diese Verurtheilung ein schlechter Empfang bereitet; endlich wird die Prager Universität, die man ja eben reformieren will, von Freunden dieses Bekenntnisses gemieden werden.

Br. Vetter siegte; anstatt eine Secte namentlich zu bezeichnen, verdammte man alle jene, die ‚sich nicht nach dem Worte Gottes richten'[1].

Diese Nachgiebigkeit merkend, wagte Ritter Kamejský die ganze Brüderconfession zur Annahme vorzuschlagen, da sie von so vielen erleuchteten Männern approbiert sei; auf diese Weise würde die Einheit hergestellt. Dies sagte den Lutherischen gar nicht zu, und es blieben die Brüder neuerdings auf eine zuwartende Stellung angewiesen. Dann wollten auch die königlichen freien Städte, als Landesstände, mitsprechen, verlangten Zulass zu den Berathungen, wurden aber abgewiesen unter dem Vorwand: worin die beiden höhern Stände sich geeinigt, könne man doch zwei, drei Personen nicht zum Durchhecheln überliefern[2]); eigentlich wohl aus dem Grunde, weil in manchen Städten die Majorität altutraquistisch war, der Primas der Altstadt Prag voran.

[1]) Diarium der ‚Brüder', S. 419 420. [2]) Sixt 333, Brüder-Diarium 424 425.

Während die ‚Brüder‘ immerfort über die Redaction des neuen Bekenntnisses stritten, das sie ohnehin nicht annehmen wollten, übergaben sie am 14. Mai beiseits, ohne daß die Lutherischen davon wußsten, durch Dr. Crato ihr Bekenntnis dem Kaiser, versehen mit den Unterschriften aller Herren und Ritter der Unität.

Das neue Glaubensbekenntnis wurde dann den protestantischen Herren und Rittern nach den Osterferien vorgelegt und nach einigen Bemerkungen bestätigt, und so im Namen der Lutherischen und ‚Brüder‘ am Mittwoch den 18. Mai dem Kaiser überreicht, der sie, vielleicht scherzhaft, belobte: ‚Die Herren haben wirklich nicht gefaulenzt, haben hübsch viel zusammengeschrieben, jetzt aber möchten sie an meine Propositionen gehen‘[1]).

Diese neue Confession übergab der Kaiser den Altutraquisten (am Pfingstsonntage, 22. Mai) und den Katholiken (Trinitatis, 29. Mai) zur Begutachtung mit dem Wunsche, sie recht milde zu beurtheilen. Seine Mahnung an die Altutraquisten ist im Tagebuche des Sixt beschrieben: sie müßten dieselbe derart beurtheilen, daß Friede und Eintracht bestehen könne, und sollten einige Artikel ihnen zuwider scheinen, so möchten sie doch um Kleinigkeiten willen keine Veranlassung zu Streit und Uneinigkeit nehmen, weil Sr. Majestät viel daran gelegen sei. Dasselbe wurde auch am selben Tage dem Ladislaus Lobkovic (Katholik) kund gethan[2]).

Indessen ereigneten sich Vorfälle, durch welche die Parteien aufgeregt und der Kaiser übel gestimmt wurde.

Zuerst ein kühner Schritt der ‚Brüder‘. Ihr vornehmstes Bethaus (sbor) in Jungbunzlau war seit 18 Jahren zur Strafe des Schmalkalderaufstandes geschlossen und versiegelt; ihre Predigten hielten sie in einem ehemaligen Klösterchen. In einer Woche aber, nachdem sie ihr Bekenntnis dem Kaiser überreicht hatten, entsiegelten sie kühn das Bethaus, wie sie selbst beschreiben:

‚Zum Feste des hl. Geistes hielten wir (Senior Kalef und vermuthlich Br. Schwarz) die erste Predigt im alten Kloster und sahen, daß ein großes Gedränge war. Während wir uns zur zweiten Predigt und zur Spendung des Abendmahls anschickten,

---

[1]) Kurzer Extract 312, Sixt 334. Gindely, Geschichte der Brüder, II 163. [2]) Sixt 339. Diese Mahnung scheint blos politische Klugheit des Kaisers gewesen zu sein, um im Falle strenger Beurtheilung sich ausreden zu können — wie er wirklich gethan — er habe mit den Altutraquisten und Katholiken zu ihren Gunsten verhandelt.

öffnete jemand das große neue Bethaus, die Leute strömten hinein, wir giengen ihnen nach, hielten mit Vertrauen Gottesdienst den ganzen Tag hindurch in Gegenwart einer großen Menge Herren und gemeinen Volkes.'[1])

Desgleichen eröffneten sie ihre geschlossenen Bethäuser in Bidim, Rechánice, Stežery und Boharyně.

Kaum hatten die Lutherischen von jenem Siegelabnehmen und Oeffnen in Jungbunzlau Kunde erhalten, als sie einen gewaltigen Lärm erhoben und nicht anders vermeinten, als daß die ‚Brüder' eine neue Revolution wie 1547 in Anschlag haben. In der Befürchtung, der Kaiser werde darob die eben eingereichte Confession nicht bestätigen, widerriefen sie alle den ‚Brüdern' gemachten Zusagen; ‚es ist eine Schande', sagten viele vom lutherischen Adel, ‚daß man sich mit dieser Pikhartischen Secte verbunden hat'[2]). Der Streit verpflanzte sich auf die Gasse mit solcher Hitze, daß, wo Gründe nicht ausreichten, man einander bei den Haaren nahm. Der lutherische Herr von Griesbeck und Dr. Melus applicierten sich zum großen Scandal die Argumente auf Kopf und Wangen, so daß der Landtag zu entscheiden bekam; kaum eine Nacht vergieng, ohne daß es zu Raufereien oder tödtlichen Angriffen gekommen wäre.

Den protestantischen Führern musste bei ruhiger Ueberlegung daran liegen, die Aufmerksamkeit des Kaisers auf andere Sachen, auf die Katholiken und Altutraquisten zu lenken. Die einheimischen Katholiken waren klug genug, ruhig zuzuwarten, aber Italiener, deren sehr viele beim Hof und sonst in der Stadt sich aufhielten, ließen sich leicht hinreißen. Am liebsten hätte man die Jesuiten hineingezerrt, es wurde ausgesprengt, diese befürchten ihre Vertreibung oder gar Ermordung. Aber niemand war, der so ein Wort von einem Jesuiten vernommen hätte. Endlich wurde eine Predigt aufgegriffen, die zwar nicht ein Jesuit, sondern der Weihbischof Dr. Fronto in der Domkirche gehalten hatte. Am Feste des hl. Veit (15. Juni), dem Titularfeste der Metropolitankirche, behandelte der Prediger die Wahrheit der katholischen Kirche gegenüber der Häresie. Das eine und wahre Heiligthum sei in Jerusalem

---

[1]) Zápisky (Aufzeichnungen), Fortsetzung des Diariums, S. 431.
[2]) Am wildesten tobten die lutherischen Ritter Heinrich Kapoun, Liteňský und Sekerka. Br. Schwarz schrieb darüber lange Berichte, abgedruckt S. 431 ff.

(Rom), dem gegenüber werde ein Götze in Dan und Bethel aufgestellt. Ehedem sei in Böhmen der Glaube rein gewesen, dann aber seien Hus, Br. Lucas, Br. Augusta wie brüllende Löwen herumgegangen. Der Pikhartismus enthalte satanische Irrthümer. Die da einen neuen Glauben anstreben, werden vermutlich auch einen neuen König haben wollen, und es wird bei uns wie in Frankreich und in den Niederlanden zugehen. Solche Neuerer sollte der Kaiser gar nicht hören, ähnlich wie Salomon die Bethsabee nicht erhört hatte. Uebrigens sei wohl zu unterscheiden zwischen dem gläubigen Volke und den häretischen Führern, jene dürfe man nicht verdammen, wohl aber bemitleiden.

Ueber diese Predigt nun, wie über das Gerede von einer Pariser Bluthochzeit und der Ermordung der Jesuiten beklagten sich die Protestantenführer im Landtag. An den Katholiken war es, soviel Ruhe zu bewahren, daß über derlei Gerede ihre Aufmerksamkeit nicht von dem neuen Bekenntnisse abgelenkt oder gar eine Nachgiebigkeit erzwungen werde.

Rosenberg, selbstverständlich der Sprecher der Katholiken, bewährte sich als ruhiger Staatsmann. Das Gerede von der Bluthochzeit, entgegnete er, oder dem Jesuitenmorde sind Märchen, an die kein Katholik und überhaupt kein Vernünftiger glaubt: der Predigt am Dom haben viele Katholiken beigewohnt und nichts Aufregendes gefunden. Er forderte jene Protestanten auf, die etwas Anstößiges gefunden hätten, es anzugeben. Man forschte nach: von den Ständen war niemand dabei gewesen, endlich stellten sich einige Bürger von Aussig und Leitmeritz; aber auch sie wußten nur einige Stellen der Predigt herzusagen, harmlose Sachen, die anderswo hundertmal gesagt worden sind.

Auch Waldstein, Führer der Altutraquisten, meldete sich zum Worte und sagte: ‚Früher habe ich von allen diesen Sachen nichts gewußt, erst hier im Landtag hab' ichs erfahren. Auch über die vermeinte Predigt habe ich nichts erfragen können, obwohl ich fleißig nachgefragt habe. Wenn es jemand gesagt hat, wollen Sie (Protestanten) sagen, wer es ist?‘ ‚Alles werde ich nachweisen‘, schloß Hassenstein, und man gieng ohne Nachweis auseinander.[1])

Auch der Kaiser wollte auf solch Gerede kein Gewicht legen. Deputierte der Lutheraner und ‚Brüder‘ erschienen Mittwoch

---

[1]) Kurtzer Extract 314, Sixt 351 352, Br. Schwarz 440.

(22. Juni) vor Sr. Majestät, um über falsche Gerüchte vom Jesuitenmorde und über Schmähpredigten zu berichten. Der Kaiser erledigte ihr Anliegen in kurzen Worten und sagte: er nehme ihre Beschwerde an, wie sie dieselbe vorbringen und werde sorgen, daß keine Schmähpredigten gehalten werden; fügte aber hinzu: ‚Einige Personen vom Ritterstande beschweren sich, daß die Verhandlungen einen so trägen und schleppenden Gang nehmen; es würde ihnen lieber sein, wenn aus dem Landtag nichts würde'.

Die Deputierten entfernten sich und Hassenstein theilte im Landtag die kaiserliche Antwort mit, in dem Sinne, der Kaiser habe sich über den trägen und schleppenden Verlauf des Landtags beschwert.

Die Umsicht Rosenbergs nahm sogleich wahr, daß die Katholiken als moralische Urheber dieser Beschwerde angesehen werden könnten und stellte den Antrag: alle Anwesenden möchten gleich zum Kaiser gehen und Aufklärung erbitten. Alles stimmte bei. Rosenberg trug das Anliegen vor, der Kaiser stellte die Beschwerde zurecht, nicht daß er sich beklagt habe, sondern daß einige Ritter sich beschwert hätten. Hassenstein bestand aber auf seiner Aussage, bis es zu einem recht scharfen Wortwechsel zwischen ihm und dem Kaiser kam. Um jeden Verdacht von den katholischen Ständen fernzuhalten, bat Rosenberg, der Kaiser möge den Urheber der Beschwerde nennen; und da dieser es nicht that, schloß Rosenberg: ‚Da E. K. M. die Person nicht nennen wollen, so bitte ich unterthänig, Sie möchten denselben, wessen Standes er auch sein mag, für ehrlos halten, weil er E. M. falsch berichtet hat.'

In denselben Tagen der Aufregung erhielt der Kaiser die gewünschte Begutachtung des neuen Bekenntnisses durch die Altutraquisten und durch die Katholiken.

Waren wohl die Altutraquisten noch so schwankend, wie sie es bei Eröffnung des Landtages gewesen? Ihr Gutachten vom 4. Juni zeigt kein Schwanken mehr, sondern Muth und Anschluss an die Katholiken. Ihr Gutachten war ein doppeltes: eines abgegeben vom Consistorium, ein anderes von Laien. Das Consistorium schrieb [1]):

[1]) Wir geben den Auszug nach einer gleichzeitigen deutschen Uebersetzung, abgedruckt im Kurzen Extrakt S. 313, den böhmischen Text nach Sixt 345.

‚Wir haben in demselben (neuen) Bekanntnuß befunden: Erstlich: Dieses neue Bekanntnuß extendirt sich ohne Mittel und Beding auf die augspurgische Konfession. Diese aber ist von Kaiser Karln und andern so geistlichen als weltlichen katholischen Fürsten für irrig und falsch erkennet worden, und daraus ist auch viel Ubels in den deutschen Ländern erwachsen. Deswegen dann, als vorhin etliche darumb angehalten, daß sie ins Land eingeführet werde, Ihr Mt. nit bewilligen wollen.

Fürs andere wird mit dieser Bekanntnuß gelobt und approbirt die Sekt der ‚Bunzlauer Brüder‘, die sich darin für gute Christen ausgeben, da doch allen bewußt, daß diese Sekt vor vielen Jahren durch gemeine Landtäge und Mandata verurtheilt, condemniert und bandisirt, auch zuletzt bei Verlust Leib und Lebens verboten worden ist.

Fürs dritte wird in dem Bekanntnuß eine Weise fürgeschrieben einer neuen Sekt, nemblichen daß die Jugend zu geistlichen Aembtern mit Auflegung der Händ von den in dem Konsistorio sitzenden Personen nicht allein geistlichen, sondern auch, wie vermuthlich von weltlichen confirmirt worden, das doch vorhin bei denen sub utraque nicht erhört worden, daß das Konsistorium andere Priester außerhalb derjenigen, die von den ordentlichen der allgemeinen Kirchen Bischofen ordiniert worden, annehmben sollte.

Fürs vierte wird mit erwähnter Bekanntnuß approbirt das Heiraten der Geistlichen wider das jus canonicum und dieses Landes Gebrauch, außer in der Sekte jener alten revolutionären und in diesem Lande verurtheilten Taboriten und hernach bei den Pikarden, von welcher Sache Ew. M. gar wohl wissen, ob sie dem Lande zum Nutzen sein könne[1]).

Zum Beschluss ist es nicht zuläßig, den Weltlichen allein von göttlichen und geistlichen Sachen ohne die Geistliche, sonderlich die, so andere zu vorstehen furgestellt worden, zu handeln und zu schließen‘.

Während so im Gutachten des Consistoriums vornehmlich das Laien-Priesterthum der neuen Confession verurtheilt wird: bekämpfen die altutraquistischen ‚Herrn, Ritter und Prager‘ die Behauptung der Confessionisten, daß sie wahre Utraquisten seien und darum staatsrechtlich existieren.

‚Unsere Herrn Mitfreunde, sagen sie, suchen unter dem Beistand von Leuten mancherlei Religionen bei Ew. M. die Bestätigung ihres Bekanntnußes, obwohl sie vorhin wegen derlei neuen und fremden Religionen schon eine andere Antwort gehabt, mit der sie sich hätten bescheiden können. Was dieselben jedoch anjetzo abermals verfaßt, darin befinden wir etliche unsere alte Artikel begriffen, die von denen Utraquisten gehalten wurden, bevor noch an eine Augsburger Confession gedacht worden, war auch nicht nöthig, Ew. M. damit zu molestiren. Wir wollen hierin keine Correktur nicht leiden, sondern bitten Ew. M. darüber gnädige Hand zu haben. Dieweil denn in erwähnter Schrift sich etliche neue Artikel befinden mit Übergehung der Kirchenceremonien, die in unserer Kirche fromm und rühmlich gehalten wurden; ferner aber jene Herrn sich zum Prager Konsisto-

[1]) Diese Bemerkung über die Taboriten und ‚Brüder‘ bringt Sixt 347.

rium melden und verlangen, daß es erneuert werde: so bitten auch wir, es beim alten Gebrauche bewenden zu lassen und Anordnung zu thun, daß uns Priester geweiht werden.

Nachdem sie aber auch angegeben haben, sie begehrten und suchten nichts Neues: so sollten sie sambt uns sich zu der alten Religion sub utraque bekennen mit andächtiger Vorbereitung und beschehener Beicht und Bekanntnuß der Sünden neben uns zu Empfahung des Leibs und Bluts Christi zum Altar treten und solches von den geweihten Priestern empfahen'. — Herrn, Ritterschaft, Prager, die der alten, heiligen christlichen Religion sub utraque zuegethan sind.[1]).

Waren in diesen beiden Urtheilen die Altutraquisten gar nicht dem Wunsche des K. Maximilian nachgekommen, ,um Kleinigkeiten willen keine Veranlassung zu Streit und Uneinigkeit zu nehmen', so fanden sich die Katholiken noch weniger bemüssigt, für die neue Confession eine freundliche Fürsprache einzulegen. Auch von dieser Seite liegt ein doppeltes Gutachten vor.[2])

Die katholischen Herren Ritter und Bürger betheuern gleich im Eingange, daß sie dieses Gutachten nur nach eingeholtem Rathe des Erzbischofs und Klerus verfaßt hätten. Dann erzählen sie, wie sie die übermittelte ,Confession' und auch das Gutachten der Altutraquisten fleißig gelesen und verglichen, auch zwischen beiden eine sehr große Verschiedenheit wahrgenommen hätten. Sie gedenken nicht, sich in eine religiöse Disputation einzulassen, erkennen aber, daß die ,Confession' eine Neuerung sei. ,Ja, die „Brüder" haben wider alle bisherigen Verbote einige vor Zeiten geschlossene Bethäuser, besonders das von Jungbunzlau eigenmächtig geöffnet, und ihre Zusammenkünfte zum Hohn der Verbote und Mandate gefeiert. „Wenn also Ev. M. der neuen Religion den Zugang ins Land gewähren, so brechen Sie Ihren Eid, verlassen die Beispiele Ihrer

[1]) Diese Unterschrift wurde später von den Lutherischen angefochten, als würden sich außer Waldstein, Wartenberg, einigen Rittern nur der Prager Bürgermeister zum Utraquismus bekennen. Waldstein rechtfertigte sie. [2]) Wir halten für nothwendig, auf die Unlauterkeit des ,Bruder'-Diariums aufmerksam zu machen, so oft es über Katholiken berichtet. Ueber das Gutachten schreibt es auf 4 Zeilen nicht weniger als folgendes: ,Auch die Partei sub una hat schon Donnerstag Sr. K. M. die Antwort gegeben in dem Sinne: weil sie das nichts angehe, und sie ruhig in ihrer Religion verbleiben dürfen: wollten sie sich in die Angelegenheiten der andern Partei nicht eindrängen, vielmehr bei allen den guten Frieden haben. Wenn dann die Stände sub utraque etwas für sich erreichen werden, so wollten sie es ihnen, als ihren lieben Herren und Freunden, gerne gönnen'. — Dagegen liegt uns der böhmische Originaltext wie auch die gediegene lateinische Uebersetzung des römischen Archives vor. Aus dem Auszug, den wir bieten, möge der Leser urtheilen, ob bei den Katholiken ein Indifferentismus vorgewaltet habe. Das böhmische Original ist abgedruckt in Snémy IV 212, der lateinische Text bei Theiner, II 15–17.

Ahnen, die Landesverfassung und so viele Verträge werden verletzt, und zu vielem Unheil wird der Anfang gemacht. Wer sieht nicht, welche Zwietracht und Unordnung unter den Ständen entstehen wird?"'

Das Domcapitel säumte auch nicht, mit einflussreichen katholischen Herren sich zu besprechen, und ihnen die verderblichen Folgen einer solchen Neuerung nachzuweisen; ja dieses treue Capitel ließ mehrere Druckschriften im Volke verbreiten, um es vor Verführung zu schützen. Eine dieser Schriften, ausgezeichnet durch bündige Kürze, möge hier im Auszug folgen[1]):

‚Wenn etwas in Religionsangelegenheiten geändert werden soll, dürfte es nur ob eines offenbaren Gutes geschehen, so wegen der Ehre Gottes. Nun was ist denn im Augsburger Bekenntnis Gutes, was in der katholischen Kirche nicht wäre? Was nun diese neue Confession betrifft, wie oft wurde dieselbe geformt und umgeformt, immer in etwas anderes? Besonders im Artikel vom hl. Altarssacramente, in welchem die gottlose calvinische Lehre auch nicht mehr ausgeschlossen wird, da sie doch anfänglich bekämpft und verdammt wurde. Wer immer die Wahrheit liebt, wird fragen: Stimmen die Neuerer überein? Es gibt keinen Bezirk, kein Städtchen, wo sie untereinander nicht streiten. Und das soll ein Bekenntnis der Wahrheit sein? Nein, ein Zankapfel wird es werden! —

Wird diese Confession zugelassen: dann wird es eine Verwirrung absetzen, Gezänke der Prediger, Hohn, Vernachlässigung des Gottesdienstes, Kirchenstürme, Revolutionen.

Wohin führt ihr Beschluss, keine kaiserliche Vorlage zu berathen, so lange ihre Confession nicht bestätigt ist? Wird sie bestätigt, dann muss sehr vieles in der alten Landesverfassung geändert werden. Der Kaiser ist katholisch, seine Nachfolger genießen auch eine katholische Erziehung: die Neuerer aber, getrieben vom Neuerungsgeiste, werden nie ruhen. Endlich, wenn Laien über Religion beschließen und die Kirche Gottes regieren wollen, heißt es doch nichts anderes, als die Hirten durch die Schafe leiten wollen.

Wie werden sich alle katholische Monarchen, ja sämmtliche Katholiken wundern, dass ein katholischer Kaiser, obwohl ihn keine Nothwendigkeit drängte, sich gar so nachgiebig erwiesen?'

Schließlich erhielt der Kaiser einen Brief von Gregor XIII, auf dessen Zufriedenheit oder Unzufriedenheit Maximilian großes Gewicht legte.

Der Papst lobt dessen entschiedenen Willen, wie er es dem Nuntius versichert habe, für die katholische Kirche einzustehen und den Häretikern nichts zu gewähren; verweist auf Gott, von dem

---

[1]) Abgedruckt in des Domherrn Pršina Sanctae Metropolitanae Ecclesiae Pragensis Majestas et Gloria (1673) p. 333.

er so viele Gnaden erhalten; auf die Folgen nicht allein für das Königreich Böhmen, sondern auch für andere Länder; auf das Heil unzähliger Seelen, das abhängen wird von der Entscheidung, die er jetzt in Prag treffen wird.[1]) Jetzt habe der Kaiser eine vortreffliche Gelegenheit, für Christi Sache einzustehen.

Donnerstag den 30. Juni giengen alle katholischen Herren zum Kaiser; Rosenberg hielt mit vieler Beredsamkeit[2]) eine Ansprache an den Kaiser: In der neuen Confession sind die Forderungen der Neuerer offen häretisch; demnach hätte S. M. gemäß der Landesverfassung und seines eigenen Eides sie gar nicht annehmen, sondern die Anhänger mit allen übrigen Sectirern mit Ausnahme der Altutraquisten verweisen sollen. Da sie überdies viele Pfarren an sich gerissen hätten, sollte sie der Kaiser für die Katholiken zurückfordern. Endlich schloss Rosenberg: ‚Wenn die Häretiker gedroht haben, den Fortgang des Landtags zu verhindern, wofern ihren Forderungen nicht genuggeschähe: so können die Katholiken gleichfalls protestieren, und protestieren jetzt ausdrücklich; denn sie dürfen nicht zugeben, daß S. M. ihnen durch Zulassung einer neuen Secte einen so großen Eintrag thue.‘ — Rosenberg begründete dies weitläufig, führte vor Sr. M. viele Decrete und Gesetze für das Recht der Katholiken gegen die Sectirer an; auch hatte er ein Memoriale mitgebracht, falls es der Kaiser verlangen würde; da er es aber nicht verlangte, wurde es für die Zukunft aufgehoben.

So war der Kaiser von allen Seiten bedrängt; die Lutheraner mit den ‚Brüdern‘ vereint, verlangten drohend die Bestätigung ihrer neuen Confession, die ‚Brüder‘ öffneten ihre versiegelten Bethäuser; die Katholiken aber traten im vollen Rechtsbewusstsein offen gegen die Häretiker auf. Der Papst mahnte an Eid und Kaiserwort, Prag war in Aufregung.

[1]) Neque enim istius tantum Regni tui tranquillitas, earumque quae isthic modo sunt, animarum salus agitur; sed aliorum praeterea regnorum innumerabiliumque animarum vita atque incolumitas pendet ex praesenti tuo facto atque exemplo; ut enim tete in hac causa gesseris utramvis in partem, sic caeteris aliarum nationum sive catholicis sive haereticis animum aut addideris aut ademeris‘. Bei Theiner II S. 11 12. [2]) Molto eloquentemente, so des Nuntius Bericht an den Staatssecretär in Rom, 3. Juli. Diese kraftvolle oppositionelle Rede Rosenbergs wird kaum mit einem Worte erwähnt bei Sixt 357, Br. Schwarz 447.

Ganz in seiner Art berief Maximilian am 6. Juli die Führer der Confessionisten-Partei, Hassenstein, Jaroslaus Kolovrat, Heinrich Waldstein und Spanovský, zu sich, entschuldigte sich vor ihnen, daß er noch immer keine Resolution geben könne. An ihm liege die Schuld nicht; denn die Katholiken hätten erst unlängst ihr Gutachten abgegeben, und zwar ein weitläufiges, auch das Gutachten der Altutraquisten sei lang und brauche die Sache ein gutes Deliberieren. Er hoffe es aber so einzurichten, daß alle drei Parteien (Confessionisten, Katholiken, Altutraquisten) befriedigt würden. Ihr wißt ja, wie ich in Oesterreich alles gut beglichen habe, wenngleich viele unter ihnen so harte Köpfe hatten, wie einige unter Euch.' [1])

Es nahte die Erntezeit, welche die Herren und Ritter auf ihren Besitzungen zubringen wollten; die Ständeversammlung wurde darum bis zum 21. August vertagt, wo dann das Loos der neuen Confession entschieden werden sollte.

[1]) Sixt 360 361.

Der Staat und die Kirche.

Von F. Stentrup S. J.

Das Wort eines vielgenannten Staatsmannes, unserer Zeit stehe nur mehr die Wahl zwischen dem Christenthum und dem Atheismus offen, hat vielen Staub aufgewirbelt. Fand es von der einen Seite lauten Beifall, so setzte man ihm auf der andern Seite heftigen Widerspruch entgegen. Ob man es auf dieser Seite ernst mit dem Widerspruch nahm, wollen wir nicht entscheiden; grundlos war er auf jeden Fall.

Man halte doch nur Umschau bei jenen, die in der Verdrängung des Christenthums aus dem eigentlichen Volksleben eine befreiende erlösende That sehen, und vom Kampfe wider dasselbe das Heil der staatlichen Gesellschaft zu erwarten scheinen. Schwer möchte es sein, in ihren Reihen andere zu finden, als die, welche dem Glauben an den lebendigen persönlichen Gott längst entsagt haben und nicht hören wollen von einem Gotte, der der Urheber des Weltalls, und dessen höchster Herr und letztes Ziel wäre.

Und diese Thatsache hat nichts Ueberraschendes. Denn der Grund der Feindschaft gegen das Christenthum liegt zumeist nicht im Geiste, sondern im Herzen. Erst dann, wenn die edlern und und reinern Strebungen des Menschen vergiftet sind, wenn der Mensch das Ziel seines Lebens verrückt, und dadurch mit der sittlichen Ordnung gebrochen und sich selbst in einen peinlichen Gegensatz zum Christenthum gebracht hat, wird er dessen Widersacher. Der gleiche Grund aber muss den Menschen auch in den Atheis-

mus hineintreiben. Denn so lange der Gottesglauben im Geiste eines solchen Menschen noch Bestand hat, tönt in dessen Innern der Fluch fort, den das Christenthum über sein Leben ausspricht, und verlieren die schrecklichen Drohungen, mit denen es ein gottentfremdetes Leben begleitet, nichts von ihrer Kraft. Was den Menschen zum Feinde der christlichen Religion macht, das macht ihn zum Feinde jeder Religion, weil es zum Wesen jeder Religion, die auf diesen Namen mit Recht Anspruch macht, gehört.

Dazu kömmt, daß es zwar vor dem Christenthum und außerhalb desselben, aber nicht nach demselben eine Religion geben kann. Denn in der christlichen Religion findet sich zweifellos der Begriff der Religion voll und erschöpft vor. Selbst der Vernunft erscheint sie in all ihren Theilen und Beziehungen so vollendet, daß auch der Ungläubige das Geständnis nicht umgehen kann, wenn überhaupt das Vorhandensein einer wahren Religion anzunehmen sei, so sei es keine andere als die christliche. Bei diesem Vorrange aber, welcher der christlichen Religion nicht streitig gemacht werden kann, ist es undenkbar, daß der Abfall von ihr nicht entweder die Folge, oder die nothwendige Ursache des Abfalles von der Religion schlechthin, und deshalb von jedem Glauben an Gott und das Göttliche sei. Niemand kann ja eine Idee in ihrer vollkommensten Entwicklung und lichtvollsten Darstellung verwerfen, ohne gezwungen zu sein, die Idee selbst zu verwerfen. Es gibt wohl ein Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, vom dämmernden Morgenscheine zum hellen Tageslichte, aber ein Rückschreiten im entgegengesetzten Sinne gibt es nicht. Wer dem hellen Tage den Rücken wendet, der geräth unfehlbar in die Finsternis und die Schrecken der Nacht. Und darum muss auf den Austritt des göttlichen Princips des Christenthums aus der Welt der Eintritt des widergöttlichen Princips des Atheismus in sie erfolgen.

Es irren sich also jene nicht, welche den Staat vor die Wahl zwischen dem Christenthum und dem Atheismus gestellt sehen. Es ist in der That so. Wenn der Staat nicht ein atheistischer sein will, dann muss er ein christlicher sein; will er nicht ein Staat ohne Gott sein, dann darf er kein Staat ohne Christus sein; will er dem Verderben entgehen, das der Atheismus über ihn bringt, dann muss er sich zum Christenthum wenden. Nur in der Wiederherstellung und ungestörten Fortdauer des naturgemäßen

Verhältnisses zwischen dem Staate und der christlichen Kirche liegt die Gewähr für des Staates Bestand und Erhaltung; nur in ihr besitzt er das sicherste Mittel wider den drohenden Zusammenbruch der socialen Ordnung und die mächtigste Waffe zum entscheidenden Siege über die Socialdemokratie und den Anarchismus.

Edmund Burke, einer der gediegensten Politiker seiner Zeit, spricht in seinen Betrachtungen über die Revolution in Frankreich das schwerwiegende Wort: Die Glorie von Europa ist ausgelöscht für immer. Er sah in der französischen Revolution nicht etwa nur eine einfache Thatsache, die wie andere Vorkommnisse ohne Zahl, zugleich mit ihrer Setzung ihren Abschluss finden, sondern ein bleibendes Princip, das im Innern des Geschlechtes lebend, auf seinem Wege zur Herrschaft über das besondere und allgemeine Leben in ihr vorübergehend sich offenbarte, und eine Probe seiner Kraft vornahm. Dieses Princip, das mit der äußeren Revolution nicht überwunden wurde, sondern fortlebte und fortwucherte, bis es zum Geiste der Zeit geworden war, erkannte er als das antichristliche Princip, das sich anschickte, nach Verdrängung des Christenthums und der Kirche, das Leben der Staaten und Völker in Beschlag zu nehmen und sich dienstbar zu machen. Die Thatsachen, die vor unsern Augen liegen, bezeugen die Wahrheit seiner Vorhersagung. Durchgehende, allseitige Reaction gegen Christenthum und Kirche ist die Signatur der Gegenwart geworden, und der Zeitpunkt ist nahe, wo auch der letzte Schimmer der Glorie Europas erloschen sein wird.

Wenn wir einen Blick auf die Scharen jener werfen, die gegenwärtig als Retter der Gesellschaft sich aufspielen und in der Oeffentlichkeit das große Wort führen, so unterscheiden wir in ihnen zwei Hauptparteien, eine gemäßigte, die bis zur Stunde noch Herrin der Situation ist, und eine extreme, die sich die Zukunft verspricht. Diese macht aus ihrem Hasse gegen das Göttliche und Ewige, und deshalb gegen das Christenthum keinen Hehl. Offen erklärt sie, die Vernichtung des Christenthums anzustreben, und damit die ganze alte sittliche und sociale Ordnung zu Fall zu bringen, und an ihre Stelle eine neue Ordnung zu setzen, die die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zur vollen Wahrheit macht, und den Menschen sich selbst wiedergibt.

Von der extremen Partei scheint sich auf den ersten Blick die gemäßigte wesentlich zu unterscheiden; in Wirklichkeit verhält es sich

anders, indem der ganze Unterschied darauf hinausläuft, daß die extreme Partei aus den Principien, die sie von der gemäßigten übernahm, mit unerbittlicher Logik die letzten Schlussfolgerungen zieht, die gemäßigte hingegen der Logik auf halbem Wege halt gebietet, und über einen gewissen Punkt hinaus ihr Folge zu leisten sich weigert. Was im besondern ihre Stellung dem Christenthum und der Kirche gegenüber betrifft, so haben die Männer, welche zu ihr zählen, in ihrem Innern vollständig mit der Kirche gebrochen, sie stehen ihr nicht weniger, als die Angehörigen der extremen Partei, feindlich entgegen, weil sie nicht weniger als diese, in ihr ein unübersteigliches Hindernis an der Verwirklichung ihrer egoistischen Pläne erblicken; aber sie hüten sich, mit gleicher Offenheit ihren Standpunkt klar zu legen, und den Aspirationen, die in der Tiefe ihrer gott- und christusentfremdeten Seele leben, ungeheuchelten Ausdruck zu geben. Nur zu gut wissen sie es, daß der Zusammenbruch der sittlich-socialen Ordnung, den die Zerstörung der christlichen Religion nach sich ziehen müsste, auch ihren eigenen Ruin bedeuten würde. Für sich zwar wollen sie das Christenthum nicht, ja, wenn sie nur ein hinreichendes Mittel, auch ohne die christliche Religion ihre Errungenschaften gegen den Feind zu schützen, der daran ist, die Sturm- und Angriffscolonnen dagegen zu bilden, entdecken könnten, würden sie kein Bedenken tragen, die Verachtung, die sie gegen dasselbe hegen, offenkundig zur Schau zu tragen, und dem Hasse, mit dem sie es verfolgen, die Zügel schießen zu lassen. Aber für Andere, die das Gehege, hinter das sie sich abgeschlossen haben, zu durchbrechen drohen, lassen sie es gern bestehen, und verschmähen es sogar nicht, ihm eine Art erheuchelter Freundschaft entgegenzubringen. Ganz recht ist es ihnen, wenn das Christenthum gleich dem Cherub mit dem flammenden Schwerte vor dem Paradiese, in dem sie schwelgen, steht und die Scharen hungernder Proletarier und Arbeiter, die es erstürmen und verwüsten wollen, abwehrt und sie bewegt, ohne Murren und Klagen ihre Sklavenketten weiter zu tragen. Nur aber soll das Christenthum es sich nicht beikommen lassen, an ihren selbsteigenen Grundsätzen zu rütteln, und seine Gesetze an die Stelle der Gesetze, die das Fundament ihres Paradieses ausmachen, setzen zu wollen. Kurz sie dulden wohl das Christenthum im Staate, aber sie verwerfen das Christenthum des Staates als absolut unvereinbar mit ihren Interessen und Strebungen. Nicht darin also

haben wir die Verschiedenheit der extremen Partei von der gemäßigten zu suchen, daß jene den christlichen Staat perhorresciert, diese hingegen ihm Raum lässt; denn Entchristlichung des Staates haben die Männer beider Parteien auf ihr Programm genommen, sondern ausschließlich darin, daß die erstere in plumper Redlichkeit und fast cynischer Aufrichtigkeit ihren Abfall von der christlichen Religion mit lautem Trommelschlag verkündet, während die letztere mit dem Geständnis desselben zurückhält, nicht so sehr, weil sie das Volk noch unreif für ein klares unzweideutiges Auftreten von ihrer Seite erachtet, als weil sie durch ein derartiges Auftreten das Volk sich zu einem Feinde heranzuzügeln befürchtet, den niederzuschlagen sie die Macht nicht besitzt, noch je besitzen wird.

Die Männer der gemäßigten Partei waren es nun, welche in der schlecht verhüllten Absicht, den Staat als solchen zu entchristlichen, zuerst das Losungswort ausgaben: Trennung des Staates von der Kirche, des staatlich-gesellschaftlichen Lebens von der Religion. Mit Begeisterung wurde es von vielen Seiten aufgenommen. Seit Lamennais traten selbst namhafte christliche Gelehrte für dasselbe ein, als sei jene Trennung nicht etwa ein Zustand, der unter gewissen Voraussetzungen geduldet werden kann, und als der bessere dem Zustande der Knechtung vorgezogen werden muss, sondern als sei er in Wahrheit der von der Natur der Dinge geforderte. Nur dadurch wird diese Erscheinung auf dem Gebiete christlicher Wissenschaft erklärbar, daß man es unterließ, sich eine genaue Rechenschaft über die Natur des Christenthums von der einen, und der Natur des Liberalismus von der andern Seite zu geben. Irrthümlich hielt man den letztern nur für einen der vielen möglichen Formen des staatlichen Lebens, für eine Phase in der normalen Entwicklung und einen Fortschritt auf der Bahn zur Vollendung desselben. Hätte man den Liberalismus als das anerkannt, was er seinem Wesen nach ist, nämlich nicht als eine Form, sondern als einen Geist des staatlichen Lebens, so hätte es nicht erst der Verurtheilung des Principes der Trennung des Staates von der Kirche durch Pius den Neunten bedurft, um dasselbe als ein unchristliches und gottloses zu erkennen. Man wäre zu der Einsicht gelangt, daß dieses Princip im Munde des Liberalismus nur die Verdrängung des Christenthums aus dem staatlichen Leben bedeutet. Indessen mehr noch tritt die Verwerflich-

keit des nämlichen Princips hervor, wenn wir unsere Augen auf die Natur des Christenthums richten.

Das Christenthum ist nicht ein Menschenwerk, eine der vielen Theorien, die der Menschengeist ersann, und die so viel gelten, als die Principien gelten, von denen sie gestützt, und die Gründe, die für sie ins Feld geführt werden; auch nicht ein Gotteswerk, das Menschenhänden anvertraut, im Laufe der Zeiten mannigfachen Wandlungsprocessen unterworfen war; sondern es ist ein Gotteswerk, das unveränderlich in der Gott-gestifteten und Gottgeschützten Kirche lebt; es ist Christus selbst, der in der Fülle seiner erleuchtenden und heiligenden Macht in der Kirche, und durch die Kirche in der Menschheit verharrt. Gott selbst hat es in unser Geschlecht hineingesenkt, damit es mit reinigender und göttlicher Kraft dasselbe durchdringe, und zu der Höhe der ursprünglichen, übernatürlichen Bestimmung, die selbem geworden, zurückführe. Und darum ist es die mit dem Wesen des Christenthums, das durch die Kirche gleichsam verwirklicht in die Erscheinung tritt, gegebene Aufgabe der Kirche, die Wiedergeburt der ganzen Menschheit aus dem christlichen Geiste anzustreben, auf daß aus ihr in tausendfachem Reflexe die eine Sonne der ewigen Wahrheit und Liebe wiederstrahle. Nie kann sie dieser Aufgabe untreu werden, nie aufhören, ihr Leben der innern und äußern Christianisierung der ganzen Welt zu weihen. Stets vielmehr wird und muss ihr Ringen dahin gehen, daß die in ihr verkörperte Religion das erste und höchste Lebensgesetz auf jedem Gebiete werde, und dadurch das ganze Geschlecht, alle Völker und Nationen, welche Verschiedenheiten auch sonst unter ihnen sich vorfinden mögen, in einer höhern Einheit, der Einheit des Reiches Gottes und seines Christus verbunden werden. Unmöglich also kann die Kirche in ihre Trennung vom Staate einwilligen und auf die Forderung verzichten, das Fundament nicht nur des individuellen, sondern auch des socialen Lebens zu sein.

Anders liegt die Sache freilich beim Staate; er kann die Trennung von der Kirche wollen, und losgelöst von ihr und unbekümmert um sie, seine eigenen Wege gehen. Aber wird solche Trennung ihn zum Glücke und Segen gereichen? Man schaue sich doch, um diese Frage richtig beantworten zu können, den Staat etwas näher an, der die Verbindung mit der Kirche zerreißt.

Man hat die Trennung des Staates von der Kirche eine Bedingung genannt, an deren Erfüllung der vielgepriesene Fortschritt des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens geknüpft sei. Wieder eine jener Anschauungen, die durch und durch unwahr sind, und von Tausenden ungeprüft angenommen werden, nur weil sie vom Zeitgeiste mit der Spitzmarke des Fortschrittes versehen werden. In der Wirklichkeit liegt in jener Trennung ein ungeheurer Rückschritt im Leben der Staaten und Völker verborgen; ein verzweifelter Versuch, die Zeiger an der Uhr der Weltgeschichte um zweitausend Jahre zurückzustellen. Wir werden den Beweis für diese scheinbar höchst seltsame Behauptung nicht schuldig bleiben.

Wie das Leben des Einzelmenschen, so muss auch das Leben eines Staates und eines Volkes von einem bestimmten Geiste beseelt sein. Nun giebt es außer dem Christenthum keinen andern Geist, der das Leben der Völker durchziehen würde, als der Geist des Heidenthums und des plattesten Naturalismus. Denn die menschliche Natur, die der tiefste Grund auch des Völkerlebens ist, befindet sich, wenigstens in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge, nothwendig entweder im Zustande der Widergeburt, durch die ihre ursprüngliche Würde und Größe ihr zurückgegeben, und ihr Streben von der Gnade verklärt und getragen wird, oder im Zustande der Gesunkenheit und angeerbten Verderbtheit, die sie, jedes Adels beraubt, zur Beute der niedrigsten Triebe macht. Im erstern Falle steht sie unter dem Geiste des Christenthums, dem einzigen, der wahre Erhebung, gänzliche Erneuerung und die nothwendige Kraft bringt, den Zug nach oben wider den zur Tiefe drängenden Zug siegreich zum Durchbruch zu bringen. Tritt aber der andere Zustand ein, dann fällt sie dem Geiste des Heidenthums anheim. Das Wesen des Heidenthums ist ja nicht, was es bei oberflächlicher Betrachtung zu sein scheinen kann, ein Complex äußerer Lebenserscheinungen, welche durch eine gewisse Zeitperiode die Menschheit begleiteten und dem Zufälligen ihrer Entwicklung angehörten, sondern es ist die als Lebensgrund und Lebensprincip gesetzte unerlöste und verderbte Menschennatur. Aus ihr gieng es hervor, von ihr wurde es genährt und gepflegt, und darum ist es nur durch sie verständlich. Unmöglich also ist es, dem Geiste des Christenthums das Staats- und Völkerleben zu ntziehen, ohne es dem Geiste des Heidenthumes preiszugeben,

oder, was auf das Gleiche hinausläuft, den Primat über dasselbe der unerlösten und verderbten Natur zu übergeben, und es unter die Herrschaft des verrottetsten Naturalismus zu stellen. Man hat mithin keinen Grund, jene der Uebertreibung zu zeihen, welche in dem modernen Geiste nur den wiederkehrenden alten heidnischen Geist, und in den Anstrengungen für denselben nur Bemühungen für die Repristination des Heidenthums im Leben der Staaten und Völker erblicken.

Nur darf man, wenn man nicht fehl gehen will, diese Repristination nicht in dem Sinne auffassen, als wenn das neue Heidenthum, das im Anzuge ist, aufs Haar dem alten gleichen würde. Nein jenes, wenn wir nicht auf den verdeckenden Firniss, sondern auf das unter demselben sich bergende Innere schauen, wird weit hinter diesem zurückstehen. Das neue Heidenthum ist ja eine Folge des Sturzes von der Höhe in die Tiefe; das alte stand nie auf der Höhe, sondern stellte in sich nur die Tiefe vor der Höhe dar. Es war Gott entfremdet, aber nicht gleich dem neuen Heidenthum Gott verlassen und Gott verflucht, weil auf ihm nicht, wie auf diesem, das Verbrechen der Apostasie lastete. Es war ohne Erlöser, und doch nicht ohne alle Sehnsucht nach ihm und ohne alle Hoffnung auf Versöhnung durch ihn; aber das neue Heidenthum ist nicht nur ohne Erlöser, den es frevelhaft von sich gewiesen, sondern es kennt überhaupt keine Sehnsucht nach Höherem mehr, keine Hoffnung, als die in den Kreis unwürdiger Begierlichkeit gebannte. Dem alten Heidenthum strahlte allerdings nicht die Sonne, allein es gab Sterne, die Lichtpunkte in seiner Nacht bildeten, und als Verkündiger des nahenden Tages gelten konnten; dem neuen Heidenthum hingegen, das dem vollen Sonnenlicht sich verschlossen, leuchtet kein Stern am Himmel mehr. Und darum wartete auf das alte Heidenthum Rettung aus Nacht und Barbarei, dem neuen bleibt nichts, als Untergang in ihr.

Noch vollständiger wird das Bild des vom Christenthum getrennten durch eine andere Betrachtung. Die christliche Religion ist ein göttliches Princip des Lebens für die ganze Menschheit, das mit innewohnender Kraft sie der Macht des Todes entreißt und ihr den Zugang zu einem Leben sittlicher Güte, geistiger Vollkommenheit und innerer Schönheit und Harmonie eröffnet. Die Geschichte legt Zeugnis dafür ab. Ins Gesicht müsste man ihr schlagen, wenn man leugnen wollte, daß mit dem Siege des

Christenthums über den Geist des Heidenthums die Welt eine andere geworden war. Die schmachvollen Ketten, in denen die besseren Kräfte des Menschen gefangen lagen, wurden zerbrochen; die Leidenschaften, die bis dahin in schamlosen Ausbrüchen sich breit machten, wurden erstickt; das Laster trat zurück; die Tugend entfaltete ihre Fahnen, und in hellen Scharen folgten ihnen die Menschen. Unersättlicher Habgier und unsinniger Verschwendung folgte hochherzige Verachtung und edelmüthige Verwendung irdischer Güter; schrankenloser Unmäßigkeit keusche Nüchternheit; starrer Herzlosigkeit milde Barmherzigkeit; unbändigem Stolze unscheinbare Demuth; geiler Sinneslust strenge Entsagung; selbstvergötternder Eigenliebe opferwilliger Brudersinn. Der Geist des Christenthums hat das entstellte und fast ausgetilgte Bild des Menschen wieder hergestellt. Wie die Frühlingssonne die vom winterlichen Frost erstarrten Gefilde zu grünendem und blühendem Leben weckt, so erzeugte das Christenthum in einer Welt, welche umfangen von den Armen des Heidenthums, von eisigem Todesschauern durchzogen war, die herrlichsten Blüten und kostbarsten Früchte wahrer Vollkommenheit und menschlicher Vollendung. Wäre aber solche Umänderung in der Welt der Geister, welche die christliche Religion hervorbrachte, denkbar, wenn sie nicht ein übermenschliches Princip des Lebens wäre? Gott allein kann in jener Welt der Grund einer Erscheinung sein, die wir als eine gänzliche Neuschöpfung bezeichnen müssen. Vergeblich waren alle Bemühungen des Unglaubens eine andere Erklärung dafür zu finden; stets wird sie ihm unbegreiflich und unerklärlich sein. Wir, die wir den Glauben haben, kennen die volle Erklärung. Die christliche Religion rief deshalb jene staunenswerte Umänderung hervor, weil sie denjenigen in sich trägt, der das Leben selbst und das absolute Princip alles Lebens, des allgemeinen nicht weniger, als des besonderen ist. Das Christenthum, oder vielmehr die Kirche, mit der es in seiner ganzen Fülle und Wirklichkeit eins ist, ist ja die fortgesetzte, historisch fließend gewordene Menschwerdung des ewigen Wortes; es ist Christus selbst, der mystischer Weise in unserem Geschlechte fortbesteht und fortlebt. Was somit die Trennung des Staates von der Kirche bedeutet, das kann keinem weitern Zweifel mehr unterliegen. Der Staat reißt sich dadurch von der Wurzel des Lebens los und beraubt sich selbst aller wahren Lebenskräfte. Er hört auf ein wahrhaft lebenquellender Körper

zu sein und vermag nichts mehr zu schaffen, das lebensfähig wäre und gegründete Aussicht auf längern Bestand böte. Allerdings wird er selbst auf absehbare Zeit, solange nämlich menschliche Macht und Kunst den todten Stoff erhalten und auf denselben sogar einen Schein von Leben fallen zu lassen imstande sind, sein Dasein noch fristen können, allein seinem endlichem Lose entgeht er nicht. Auf jeden Organismus, der vom Lebensprincip getrennt ist, wartet unfehlbar die Auflösung. Und tritt dann die Stunde des Zusammenbruches ein, dann wird vielleicht manches Auge, das bis jetzt geschlossen bleibt, sich öffnen, und den in der Kirche erkennen, der von sich sprach: Ich bin das Leben.

Fügen wir noch einen Zug zu dieser Zeichnung hinzu. In der Kirche ruht das Reich der Wahrheit in ihrer höchsten Offenbarung nach außen, weil sie das Reich desjenigen ist, der die unendliche Offenbarung der unendlichen Wahrheit nach innen ist, weil in ihr als in seinem mystischen Leibe derjenige lebt, der aller vernünftigen Geschöpfe Lehrer und Licht ist. Man lasse doch nur die Geschichte reden. Die Stimme der Kirche hat seit dem Augenblick, wo sie zum erstenmal in der Menschheit erklang, mit gleicher ungeschwächter Kraft durch die auf- und niedergehenden Generationen der Menschen fortgetönt. Was immer vom Tode zum Leben, von der Finsternis zum Lichte strebte, das zog sie an sich, das ergab sich ihr, und wurde durch sie zu Höhen geführt, welche all das Ahnen und Sehnen, das in manchen edlen Geistern des Heidenthums, in denen der Durst nach Wahrheit und ihrem sichern Besitz noch nicht erloschen war, oft sich regte, weit übertrafen. Was aber im Heidenthum sich wohl fühlte und dem Geiste diente, dem allein damals die ganze Welt unterthan war, das verschwor sich zu einem Bunde wider sie. Es war ein betäubender, sinnverwirrender Lärm, den man von allen Seiten erhob, um die Stimme der Kirche zu ersticken und den alten Besitzstand zu schützen. Aber alle Bemühungen, Bemühungen, wie sie riesenhafter nie gemacht wurden, erwiesen sich fruchtlos. Die Stimme der Kirche klang fort und drang siegreich durch das Getöse, das nur gewüthet hat, um ein ewiger Beweis für den göttlichen Gedanken zu sein, dessen Trägerin sie ist. Nur die Stimme der Wahrheit, ja, und zwar der vom Himmel herabgestiegenen, wesenhaften Wahrheit vermag stets unbesiegbar und stets siegend zu sein. Nur ihr ist es eigen, mit allen Anstrengungen

menschlicher Weisheit und Macht zu spielen und triumphierend über sie hinwegzuschreiten. Sie allein kann Segen und Leben spendend durch die Welt der Geister gehen und ein schöpferisches Werde in sie hineinrufen, daß sie aus Trümmern zu einem neuen Baue sich erhebe; nur sie zum Leuchtthurm werden, von dem des Himmels Licht verklärend in das umdunkelte und umnachtete Erdenleben fällt. Und wie, wenn man in der Kirche das geheimnißvolle Fortleben desjenigen, der einst von sich sagte: Ich bin die Wahrheit, nicht wahrnehmen will, wie soll man dann die Erscheinung deuten, die einzig in ihrer Art ist, daß die Kirche, die seit zwei Jahrtausenden ringsum sich alles verwelken und vergehen sah, selbst vom Zahn der Zeit unberührt inmitten der im flüchtigen Wechsel dahineilenden Dinge keine Veränderung erfuhr; daß sie nie schwankte, auch wenn Irrthum und Lüge ihre ganze Macht zum Vernichtungskampfe wider sie zusammenzogen, und gegen alle feindlichen Angriffe das Banner der Wahrheit fest in ihrer unüberwindbaren Rechten hielt?

Trennung des Staates von der Kirche ist also nothwendig Trennung desselben von der Wahrheit, die das höchste und tiefste, das erste und letzte Gesetz alles Seins ist. Wer aber die Wahrheit verläßt, der wird von ihr verlassen; wen sie verlassen nicht segnen kann, dem wird sie zum Fluche. Würde auf immer die Sonne vom Firmamente verschwinden, dann müßte die ganze Natur bald unter dem Starren des Winters und dem trostlosen Dunkeln der Nacht einem riesigen Grabe gleichen, in das alles, was lebte und webte auf Erden, gesunken wäre. Das ist nur ein schwaches Bild dessen, was über den Staat kommen muß, der mit der Wahrheit gebrochen hat. Für ihn gilt das Wort der heiligen Schrift: Es ist Nacht geworden und in ihr wandelten alle Thiere des Waldes umher. Mit dem Verlassen der Wahrheit beginnt, wie für das Individuum, so für den Staat ein Proceß der Entwürdigung, dem keine Macht Einhalt gebieten kann. Was man an ihre Stelle zu setzen sucht, kann ihren Platz nicht ausfüllen und trägt den Todeskeim in sich. Es ist dem Meteore ähnlich, das wohl einige Augenblicke aufstrahlen kann, als würde es die Sterne verdunkeln; dann aber verglühend sich auflöst. Ohne die Wahrheit, welche in der Kirche an die Menschheit herantritt, und durch die Kirche nach des ewigen Gottes Willen ihr vermittelt wird, herrschen nur die Idole der Lüge und des Truges.

Wo aber diese schalten, da ziehen sich alle himmlischen Mächte zur Höhe zurück und es nehmen die zersetzenden Elemente der unerlösten Natur und die zerstörenden Kräfte des Abgrundes die Zügel in die Hand.

Es ist also unverkennbar, daß die Trennung von der Kirche nur zum Unheil des Staates ausfallen könnte. Indes die Männer der gemäßigten Partei beabsichtigten mit der Forderung nach dieser Trennung etwas ganz anderes, als was darin zu liegen scheint. Manche wähnten dieselbe dahin auslegen zu können, daß sowohl die volle Freiheit des Staates der Kirche gegenüber, als auch die volle Freiheit der Kirche dem Staate gegenüber als unumstößlicher Grundsatz gewahrt werden solle. Allein nichts lag jenen Männern ferner, als dem geflügelten Worte Cavours: Freie Kirche im freien Staate, eine größere Bedeutung beizumessen, als es im Munde seines Erfinders hatte. Zu gut kannten sie die Unvereinbarkeit einer freien Kirche mit der Verwirklichung ihrer Pläne, als daß eine freie Kirche in ihrem Systeme hätte Platz finden können. Sie wissen es, besser vielleicht, als viele, die es wissen sollten, daß die Entchristlichung des Staates unausführbar ist, solange es der Kirche gestattet ist, ungehemmt ihre Wirksamkeit zu entfalten, und die ganze Kraft, die ihr innewohnt, zu gebrauchen, um alles an sich zu ziehen und mit ihrem Geiste zu durchdringen. Wenn wir den wahren Sinn des Losungswortes des Liberalismus: Trennung des Staates von der Kirche verstehen wollen, dann müssen wir um viele Jahrzehnte zurückgehen und die Jahre ins Auge fassen, die wir vielleicht als die Kinder- und Flegeljahre des Liberalismus bezeichnen dürfen.

Damals, es war hauptsächlich gegen den Ausgang des achtzehnten, und in der ersten Periode des neunzehnten Jahrhunderts, trat der lang im Geheimen vorbereitete Kampf gegen die Existenz der Kirche an die Oeffentlichkeit. Die Werbetrommel, um mit den Worten des geistreichen Geschichtsforschers Leo zu sprechen, wurde gerührt, und es kamen auf den ersten Wirbel alle altbegrabenen Rationalisten, alle Mistfinken, alle Ziegenmelker und Nachtschwalben der Revolution, als bräche nun ihr Fest an, und als begänne nun der Tag, wo mit der Kirche abgethan werden sollte Alles, was noch glaubt an den Zimmermannssohn aus Galiläa. All das lose Gesindel, das seit Jahren die Völker zu vergiften, zu entnerven, in aller Geistlosigkeit zu entkräften, und in alle

Gottlosigkeit einzuweihen, nicht abgelassen, es strömte in lichten Haufen zu, um auch an der schönen Kirchweih theilzunehmen. Alle die Hunderte von Journalen und Zeitungen, in denen sie ihr Handwerk getrieben, wurden in Eid und Pflicht genommen, die Fabriken der Intelligenz arbeiteten bei Tag und Nacht, die Jünger des Geistes in seiner Vertiefung, die Löwen Hegels, der Auskehricht von den Kanzleien und Gerichtsstuben, die Nachfolger des Judas gesellten sich der Armee bei, die zum Feldzuge ausrückte. Die Logen des alten Maurerbundes aber waren unter die Pioniere und Mineurs gesteckt, und sie übten ihren neuen Dienst so flink, daß sie im Vormarschiren immer unsichtbar unter der Erde gleichen Schritt mit den Andern hielten, die über sie dahinzogen. Welche Kampfesweise konnte man von solchem Heere erwarten! In jedem Streite gibt es in der Wahl der Waffen, in ihrer Führung, im Verhalten der Streitenden gewisse Gesetze der Ehre und des Anstandes, geheiligt durch stillschweigende Uebereinkunft und die Forderung einer edlen Gesinnung. Davon hatte man auf der Gegenseite keine Ahnung; man griff nach der ersten besten Waffe, damit blind um sich schlagend. In der That, welcher Invectiven hat man sich enthalten, wenn es schien, daß sie nur auf einige Augenblicke einen Schein des Vortheiles gewähren? Welche Verleumdungen hat man sich zu gebrauchen gescheut? Wo hat die gemein erboste Leidenschaft Bedenken getragen, auch zu dem Niedrigsten zu greifen, um sich seiner als Werkzeug zu bedienen? Wer kann die Lügen zählen, die man in die Welt gesendet? Sagen wir lieber mit einem Worte, wer vermag ein Bild jenes infusorischen Gewimmels zu entwerfen, das aus dem Pfuhl der moralischen Fäulnis und Versunkenheit sich herauswand?

Eine Sprache, die große Aehnlichkeit mit der unsers Görres hat, welcher vor ihm, was sein scharfer, tiefer Blick wahrnahm, in die wuchtigen Worte zusammenfaßte: Eigentliche Schlammvulkane, in denen tödtliche giftige Miasmen im Grunde eines bodenlosen Sumpfes gährten und kochten, würgten durch zahlreiche Schlünde die aufgerührte Fäulnis des Abgrundes in die Welt aus. Was der gefallne Geist in seinem Trotze und seinem erbitterten Hochmuthe ersinnen, was ruchloser Frevel gegen das Heilige irgend erdenken kann, es fand seine Organe, durch die es sich mit einer Kälte und Ruhe aussprach, als handle es sich um das alltägliche. Nicht nur, daß man den Geist des Heidenthums

neuerdings gegen die Kirche heraufbeschworen, hat auch ein verkommenes Judenthum die knoblauchartige Schärfe, welche das Zeitverderbnis im Blute der Entartetsten in seiner Mitte gebrütet, ausschäumen müssen, und so oft dieser Geifer über irgend etwas Altehrwürdiges sich ausgegossen, hat die Büberei neben zahlreichen stillen Verehrern auch solche unter dem lesenden Pöbel gefunden, die laut Beifall zuriefen. Und weil die Kirche auf der ganzen Vergangenheit ruht und mit ihren Wurzeln in die Geschichte niedergeht, hat man diese bis zu ihrem Grunde gefälscht und umgekehrt, und aus einer Wissenschaft zu einer niedrigen Taschenspielerkunst herabgewürdigt. Die Wissenschaften wurden zum feindseligen Kampfe gegen alles Kirchliche zugerichtet; Unglaube an das Christenthum, souveräne Verachtung der Kirche ist die erste Forderung, welche sie an ihre Adepten stellt. Das gleiche Thema wurde in jeder Art von Literatur mit der gleichen übermüthigen Gehässigkeit abgehandelt. Drang auch von allem diesem noch wenig in die Massen des Volkes, so schöpfte die sogenannte gebildete Classe umsomehr aus diesem Brunnen und holte sich aus ihm ihre Weisheit. In stumpfsinniger Gedankenlosigkeit erlagen die Gerngetäuschten der wahrhaft grauenvollen Macht der Lüge; umgeben von Dunst und Nebel, den ihnen ihre Propheten vorgemacht, von den Staubwolken, die sie aufgetreten, wurden sie immer mehr in die Fälschungen verstrickt, die ihre Gewährsmänner zusammenphantasiert hatten. Arme Betrogene zwar, die aber ihren Betrügern nichts nachgaben, was den Hass gegen das Christenthum und die gründliche Verachtung alles Kirchlichen angeht. Und als nun das Gift auch weitere Kreise zu ergreifen begann, da gab man sich der Meinung hin, mit der Kirche neige es zum Ende, und man habe nur noch der Hinscheidenden die letzte Ehre zu erweisen.

Sie hatten sich verrechnet. Die Mitternachtsstunde hatte ausgeschlagen; der Ruf des Wächters auf der Warte kündigte den nahen Morgen an. Ein neues Leben begann sich in der Kirche zu regen. Das Wort der Wahrheit, dessen unverlierbarer Besitz ihr zugesichert ist, fieng an, seine alte Kraft zu beweisen und drohte dem ephemeren Scheinreich der Kirchen- und Christushasser mit Auflösung. Sie waren gezwungen nach einer Verstärkung Umschau zu halten. Die Gewalt musste zu Hilfe gerufen werden, um das Lebenswort im Munde der Kirche zu ersticken und keinem andern Worte mehr freien Lauf zu gewähren, als dem Worte

der unerlösten Menschennatur, das das Menschenreich an die Stelle des Gottesreiches setzt. Und weil es keinen stärkern Ausdruck von Erdengewalt gibt, als den Staat, legten sie ihm die Kirche in die Arme, damit er sie unterdrücke, und womöglich erdrücke. Der Staat, dessen Apotheose sie längst gefeiert, hat nach ihnen die Oberherrlichkeit über die Kirche; nur mit Abhängigkeit von ihm kann sie irgendwelche Rechte besitzen, an die Gesetze, die er mit höchster Auctorität erläßt, sind ihre Lebensäußerungen gebunden, und seiner Strafgewalt verfällt sie, falls sie es wagen sollte, die Schranken zu überschreiten, die er ihr nach seinem Belieben vorschrieb. Das war es, was der Liberalismus mit der Trennung des Staates von der Kirche beabsichtigte. Unter diesem Worte verbirgt sich eine Lehre, die nicht gräulicher sein kann. Steht der Staat über der Kirche, dann steht auch das Menschliche über dem Göttlichen, der menschliche Wille über dem göttlichen Willen, die Natur über der Gnade, das Fleisch über dem Geiste; dann gibt es keine außerweltliche Bestimmung des Menschen, keine höhere über die Sinneswelt hinausliegende Ordnung der Dinge mehr; dann gibt es, um mit einem Worte alles zu sagen, keinen Gott mehr und keine Auctorität außer der brutalen Gewalt des Staat-Gottes mit seinen veränderlichen Launen. Aber der überzeugungstüchtige Liberalismus benöthigte ihrer zur Verwirklichung seiner Pläne. Gelang es ihm, jene Lehre in das Bewußtsein der Machthaber der Erde zu tragen und sich die Staatsgewalt dienstbar zu machen, dann war die Entchristlichung der Staaten nur mehr ein Frage der Zeit. Leider war das Bemühen des Liberalismus, die Staatsgewalt auf seine Seite zu bringen, von ungewöhnlichem Erfolge gekrönt. Der offene Culturkampf entbrannte fast allgemein. Aber es blieben auch seine Folgen nicht aus. Alle innern, den Staat wahrhaft erhaltenden Principien lösten sich in eitel Dunst und Nebel auf; die Socialdemokratie, der Schatten des Liberalismus trat im Hintergrunde auf, nahm Fleisch und Blut an und begann sich zu einem Kampfe zu rüsten, dessen Ausgang nicht zweifelhaft sein kann. Begreiflich, daß, nachdem diese Thatsache nicht mehr weggeleugnet werden konnte, in manchen, auch einflußreichen Kreisen der Gedanke aufdämmerte, der feindliche Kampf gegen die Kirche habe auch seine Nachtheile, und könne, schrankenlos fortgesetzt, zu einer wahren Gefährdung für die ohnehin schon kranke Volksseele werden. Aber von diesem

Gedanken ist noch ein weiter Weg bis zu der unbeugsamen Ueberzeugung, daß der Kampf gegen die Kirche überhaupt gar keine Lichtseite hat und nur Schaden bringen kann. Und der Mangel dieser Ueberzeugung trägt Schuld daran, daß fast überall, wenn auch zeitweilig eine Art scheinbaren Waffenstillstandes eintritt, dennoch der Kriegszustand, in dem sich der Staat gegen die Kirche befindet, anhält, und mithin mit jedem Augenblicke der alte Kampf mit erneuter Heftigkeit ausbrechen kann. Dann erst wird es zur endlichen Waffenniederlegung von Seite des Staates kommen, wenn dieser die Vorspiegelung des Liberalismus, der Kampf gegen die Kirche liege im staatlichen Interesse, als eine jener Täuschungen erkannt hat, an denen der Liberalismus so reich ist, wenn bei ihm die Ueberzeugung sich Bahn bricht, daß es sich bei jenem Kampfe gar nicht um den Fortbestand der Kirche handelt, sondern durch denselben einzig das Wohl und das Dasein des Staates in Frage gestellt wird.

Die Kirche sieht, obwohl nicht ohne Leid, doch ohne Furcht jeder Erhebung der Erdenmacht wider sich entgegen. Selbst wenn alles, was dem Irrthum und der Lüge sich geweiht, zu einem Vernichtungskriege gegen sie sich rüstet, zittert sie nicht. Nur der Schwache, nicht der Starke kennt zagende Furcht. Und die Kirche ist stark. Gebaut auf einem unüberwindlichen Felsen ist sie gegen alle Angriffe sichergestellt. Sie bleibt unerschütterlich, wie der Berg, der nicht wankt, wenn der See, der zu seinen Füßen sich hinstreckt, seine tosenden Fluten gegen ihn hinwälzt. Ihrer Unsterblichkeit sich bewußt, ruft sie mitten im tobenden Kampfesgewühle: ‚Ich werde nicht sterben, sondern leben, und die Werke des Herrn erzählen‘, und macht sie sich diese andern Worte des königlichen Sängers zu eigen: ‚Wenngleich ich mitten im Schatten des Todes wandeln sollte, so werde ich mich doch vor keinem Uebel fürchten, weil du, o Gott, mit mir bist‘. Die Kirche weiß, daß sie Vertheidiger hat, die keine Niederlage kennen und den endlichen Sieg an ihr Panier fesseln, Gott nämlich und das Martyrium. Täuscht sie sich darin?

‚Wenn ich von der Erde erhöht sein werde‘, so hatte einst Christus, der Stifter der Kirche, gesprochen, ‚dann werde ich alles an mich ziehen‘. In der That ein wunderbares Wort. Wird es sich erfüllen? Er ist von der Erde erhöht worden. Mit Schmach und Hohn gesättigt starb er in Schmerz und Qual am schimpf-

lichen Kreuzesholze, das sein Volk, welches ihn verworfen hatte, ihm errichtet hatte. Er hat alles an sich gezogen. Aller irdischen und menschlichen Mittel entblößt, nur mit dem Kreuze bewaffnet, ziehen zwölf arme Fischer, die er mit Berufung auf seine Macht über Himmel und Erde mit dieser Sendung betraut hatte, aus, um in einer Welt, die ganz dem Geiste der Lüge und der Sünde gehörte, sein Reich, die Kirche, zu gründen. Einer derselben eilte dorthin, wo jener Geist seinen Hauptsitz genommen hatte, und umgeben von der ganzen Macht der Erde als den alleinigen Herrn der Welt sich geberdete. Dort wälzte er den Fels, auf dem der Bau der Kirche ruhen sollte, dem Giganten auf die Brust. Der Riese hat alle seine Kraft angewandt, um denselben fortzuschleudern und die Freiheit seiner Bewegungen wiederzugewinnen. Vergeblich blieb sein Bemühen. Ueberwunden musste er sein Scepter an Christus abtreten. Und wer kann die Reiche zählen, die seitdem gegen den Fels sich erhoben, um ihn zu zertrümmern? Zerschmettert an ihm sanken sie unter in den Strom der Zeiten; unverletzt aber stand der Fels da, unbesiegt die auf ihm gebaute Weltkirche. Was hat dem kirchenfeindlichen Geist alles genützt, was er gegen Christi Kirche ausgesonnen und unternommen hat? In die Fersen hat er sie gestochen, sie aber hat ihm den Kopf zertreten. Wie ein böser Dunst, den der Sturm zerstreut, so sind die Werke, die er gegen den Bau der Kirche aufgeschüttet hat, zerstoben und zunichte geworden. Und nun, wenn die Kirche sich seit zweitausend Jahren als eine mächtige erwiesen hat, wenn sich in ihr eine Macht geoffenbart hat, die den äußersten Kraftanstrengungen jeder Erdenmacht nicht nur gewachsen war, sondern sie auch zu Schanden machte, dann haben wir doch wohl das Recht zu der Behauptung, daß sie unter dem Schutze und der Hut desjenigen steht, dessen Macht allein unüberwindlich ist; dann müssten wir blind sein, wenn wir sie, die nach zweitausend Jahren ihren Feinden eine Stirne zeigt, die wohl mit ruhmreichen Narben bedeckt ist, nicht aber die Züge hinfälligen Alters, sondern lebenskräftiger Jugend an sich trägt, nicht als unwiderleglichen Beweis für ihres Stifters Wort: Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde, anerkennen wollten. Aber erst dann tritt jene Behauptung ins volle Licht, wenn wir in Erwägung ziehen, daß gerade das, was nach dem natürlichen Laufe der Dinge die Vernichtung der Kirche herbeiführen musste, sie zum Triumphe

geleitete. Aus dem Blute, das auf dem Kalvarienberge vergossen wurde, wurde die Kirche geboren. Das Martyrthum ihres Stifters war ihr Anfang, das geheimnisvolle Fortleben desselben in ihr wurde ihre stärkste Waffe.

Das Wort, welches die wenigen Apostel auf Christi Geheiß im Namen Gottes in die Welt trugen, war wirksam, wie die Wahrheit es ist. Mächtig ergriff es die Geister. Nicht lange, und das römische Reich konnte sich das Inslebentreten einer neuen Wirklichkeit nicht mehr verbergen. Ein neues Reich sprosste aus jenem Worte hervor; ein Reich nicht von dieser Welt, und doch tief eingreifend in sie, weil es sie der Lüge und des Irrthums überführte und auf Gesetzen beruhte, die unvereinbar waren mit den Gesetzen, die den tiefsten Grund ihres Seins und ihres ganzen Lebens bildeten. Entweder musste das römische Reich das Wort mit allen seinen Folgen annehmen und nach Aufgebung des Geistes, der in ihm verkörpert war und ihm seine wesentliche Gestaltung gab, dem Geiste des neuen Reiches sich öffnen, oder es musste sich zu einem Kampfe auf Leben und Tod gegen denselben entschließen. Seine Entscheidung fiel für das letztere aus. Das neue Reich sollte im Blute erstickt werden. Allein das Gegentheil trat ein. So sehr auch die Henker unter den Anhängern des Reiches Christi wütheten, so nahm doch ihre Zahl nicht ab, sondern wuchs vielmehr von Tag zu Tag. Stets neue Scharen drängten sich heran, um durch den Tod Zeugnis für ihren Glauben abzulegen und den Eid der Treue, den sie Christo geschworen hatten, zu besiegeln. Wie unerschrockene Krieger sehen sie dem Tod ins Auge und umfangen ihn, als wäre er ihres Lebens höchstes Glück. Sie sterben, aber das Credo, das ihr Mund mit dem letzten Athemzuge aushaucht, stirbt nicht, sondern weckt neue Bekenner und hallt in tausendfachem Echo wieder durch die Welt. Sie sterben, aber ihr Blut wird zum Lebensstrome, der über die ausgetrocknete Wüstenei der Menschheit sich ergießend christliches Glauben und christliches Lieben dem Boden entlockt, und es zum Blühen und Reifen bringt. Sie sterben, aber sterbend siegen sie, und führen die Kirche auf die Höhe des Sieges. Diocletian glaubte sich rühmen zu dürfen, durch die höchste Anspannung brutaler Gewalt den Namen und den Aberglauben der Christen auf immer vertilgt zu haben, aber kaum ein Jahrzehent war seitdem verflossen, als das römische Reich gebändigt und überwunden zu den

Füßen Christi lag, und die Kirche die Fundamente zu einer neuen Welt legte, die an die Stelle der morschgewordenen und in sich selbst zerfallenden Welt trat. Die Kirche hatte von ihrem Stifter das Erbtheil des Kreuzes empfangen, aber mit demselben auch die geheimnisvolle Macht, durch das Kreuz alle Erdenmacht zu besiegen. Wenn mithin Gott und das Martyrthum die Vertheidiger der Kirche sind, dann steht dieselbe gerüstet gegen jeden feindlichen Angriff da, dann setzt sie furchtlos allen ihren Feinden einen unbezwingbaren Muth entgegen, dann kann es keinen Augenblick zweifelhaft sein, auf welcher Seite der Sieg, auf welcher die Niederlage sein wird. Mögen ihre Feinde, pochend auf ihre Stärke und drohend mit irdischen Gewaltmitteln aller Art wieder und wieder von ihr verlangen, daß sie sich beuge oder breche, daß sie schweige oder sterbe, sie wird sich nicht beugen, aber auch nicht brechen, sie wird nicht schweigen, aber auch nicht sterben. Alles berechnen die Feinde der Kirche wohl, nur jenen nehmen sie in ihre Rechnung nicht auf, der einst der Kirche zusagte, bis ans Ende der Tage bei ihr bleiben zu wollen. Sie haben den Glauben an ihn aufgegeben, und doch ist er ihnen durch zwei Jahrtausende fast ununterbrochen erschienen, indem die ganze Geschichte seitdem nur der Weg ist, den er gegangen ist.

Nicht weniger wahr, als schön ist das bekannte Wort des Anglicaners Macaulay. ‚Die katholische Kirche', sagt er, ‚hat den Beginn aller heute noch bestehenden Regierungen und Kirchengemeinschaften gesehen, und wir wagen nicht zu behaupten, daß sie nicht auch dazu bestimmt sei, deren Ende zu erblicken. Sie war groß und geachtet, bevor die Sachsen Englands Boden betraten, bevor die Franken den Rhein überschritten, als noch griechische Beredsamkeit in Antiochien blühte, als noch die Götzen im Tempel zu Mekka angebetet wurden. Sie wird noch groß und geachtet sein dann, wenn irgend ein Reisender aus Neuseeland, in der Mitte einer weiten stillen Wüste, gelehnt an einem gebrochenen Pfeiler der Themsebrücke verweilt, um die Ruinen St. Pauls zu zeichnen'. Im Jahre siebenzehnhundertneunundneunzig hegten Denker von tiefem Scharfsinn die Meinung, nun habe für die Kirche Roms das letzte Stündlein geschlagen. Täuschung! Die Anarchie hat ihren Tag gehabt; eine neue Ordnung der Dinge entstieg dem Chaos; neue Dynastien, neue Gesetze, neue Titel, und in der Mitte all dessen — die alte Religion. Eine arabische Fabel er-

zählt, daß die große Pyramide von Königen aus der Zeit vor der Sündflut gebaut worden sei, und daß sie allein von allen Menschenwerken die Flut überlebt habe. Das ist das Bild des Papstthums. Es war begraben unter der großen Ueberschwemmung, allein seine tiefen Grundpfeiler wurden nicht erschüttert, und als die Wasser fielen, stand es da einzig inmitten der Ruinen der Welt, die vernichtet ward. Alles hatte in Europa eine totale Umwandlung erlitten, die unwandelbare Kirche aber blieb stets aufrecht. Einem zukünftigen Geschichtschreiber bleibt es vorbehalten, ihre neue Machtoffenbarung im neunzehnten Jahrhundert zu erzählen.

Der Staat kann der Kirche Ruhe und Sicherheit gewähren, er kann ihr Kampf und Verfolgung bieten. Mit Dank wird sie das erste annehmen, aber, wenn sie nicht anders kann, wird sie sich auch nicht weigern das zweite anzunehmen. Sie weiß, daß sie im Kampfe nicht unterliegen wird, sie weiß, daß sie, die durch das große Opfer des großen Dulders gegründet wurde, die geheimnisvolle Macht besitzt, durch Dulden und Leiden und Opfern zum Siege zu gelangen. Nicht sie hat sich zu fürchten, aber der Staat, der den Weg der Verfolgung wider sie einschlägt, hat alles zu fürchten. Trägt die Kirche das Leben der Welt in sich, so trägt sie nicht weniger das Gericht derselben in sich. Ist sie, wie ihr Stifter, gesetzt zur Auferstehung vieler, so ist sie nicht weniger gesetzt zum Untergange vieler, aller nämlich, die sie von sich stoßen. Und deshalb unterschreibt der Staat, der seine Macht gegen sie mißbraucht, sein eigenes Todesurtheil. Was er mit brutaler Gewalt zertrümmert, ist nicht die Kirche, sondern das Grundgewölbe, auf dem er selber ruht. Man schaue doch nur um sich, und stelle die ernstliche Frage an sich, was die Staaten durch die Verfolgung der Kirche gewonnen haben. Ist es nicht, als hörte man, wie bei alten Häusern, die den Einsturz drohen, an den Wänden der Staatsgebäude ein leises Knistern, das man für das vernehmliche Nagen des Zahnes der Zerstörung erklären möchte, als sähe man Tragpfeiler bersten und Mauern rücken? Seit Jahrzehnten ist man unverdrossen bemüht, die Risse zu überkleistern und durch Strebepfeiler den Bau zusammenzuhalten, aber alle Arbeit erweist sich als vergeblich. Neue und größere Risse entstehen zu den alten, jeder Strebepfeiler wird morsch und der Augenblick des Zusammensturzes rückt näher. Nicht zu ver-

wundern, da das Fundament untergraben ist, das allein dem Gesellschaftsbau Festigkeit verleihen kann. Denn niemand vermag ein anderes Fundament zu legen außer dem, was da gelegt worden ist, der Kirche Christi. Die religiös-sittliche Ordnung, von deren ungestörtem Wirken der Bestand der social-politischen Ordnung abhängt, ist derart an die Kirche geknüpft, daß sie mit ihr steht und mit ihr fällt, und nur in ihr und durch sie lebendige Wirklichkeit ist. Wer ein anderes Lebensprincip für sie suchen wollte, der wäre einem Menschen gleich, welcher für das Keimen, Wachsen, Blühen und Reifen der Früchte unserer Erde an die Stelle der uns von Gott geschenkten Sonne einen andern Licht und Wärme strahlenden Körper, den Menschen erfanden, setzen wollte. Keine andern Früchte kann die Verfolgung der Kirche zeitigen, als ein Moralsystem, das in seinem Grunde nur zügellose Freiheit intellectueller und ethischer Corruption ist; als eine Civilisation, die in der legalen Unterdrückung aller Rechte des menschlichen Gewissens culminiert; eine Staatsökonomie, die allmählich den Charakter einer Confiscation und sogar des Diebstahls der Güter des Volkes annimmt; eine Freiheit, die nur in der legalen Einengung und Einschließung der Personen und Familien in einem Netze zahlloser Gesetze und Verordnungen besteht, die nicht der Hinblick auf das Gemeinwohl, sondern das egoistische Interesse einer gottverachtenden und das Volk aussaugenden Partei dictierte. Und das sind denn doch wohl Dinge, bei denen von wahrer Größe des Staates und wahrem Völkerglücke keine Rede mehr sein, und in denen jeder ehrliche Denker nur die Ankündigung einer unglücksschwangern Zukunft erblicken kann. Thöricht also handelt der Staat, wenn er sich, dem Liberalismus zu gefallen, in das Verhältnis offener Feindschaft zur Kirche stellt und seine Macht mißbraucht, um dieselbe zu unterdrücken und zu erdrücken, und dadurch dem Liberalismus in seiner Arbeit an der Entchristlichung des Staats- und Völkerlebens behülflich zu sein.

Nicht weniger schädlich, als dieses Verhältnis, ist ein anderes Verhältnis des Staates zur Kirche, das nur zu oft als ein Verhältnis des Friedens und der Freundschaft betrachtet wird, obwohl es in der That immer noch ein Verhältnis wahrer, wenn auch einigermaßen verdeckter Feindschaft ist. Umsomehr fühlen wir uns verbunden, auf eine nähere Erörterung dieses Verhältnisses ein-

zugehen, als es selbst bei vielen Vertretern des Liberalismus, seitdem die Socialdemokratie greifbarere Formen annahm, zwar nicht aus Ueberzeugung, aber doch aus leicht erklärlicher Furcht eine Art von Billigung findet.

Man will die Kirche nicht unterdrücken, weil man an ihr eine willkommene Helferin zur allmählichen Zurückdrängung der Feinde jeder socialen Ordnung, ja eine achtbare Mitarbeiterin an der Wiederherstellung gesunder Beziehungen im Gesellschaftsleben zu besitzen für gewiss hält, aber nichtsdestoweniger begegnet man ihr mit Misstrauen; man glaubt ihr Hemmschuhe anzulegen und ihr Normen vorschreiben zu müssen, nach denen sie ihre Thätigkeit zu entfalten habe. Man will wohl die Kirche, aber nicht die freie, sondern die unter der Oberherrlichkeit des Staates und durch die Gesetze desselben gebundene Kirche. Das ist wieder eines jener Räthsel unserer gegenwärtigen Zeit, die dem ruhig und leidenschaftslos überlegenden Geiste als unlösbar vorkommen.

Jedermann weiß, daß nur die Kirche die Ideen besitzt, die mit siegender Kraft den Anschauungen entgegentreten, welche ihrer Natur nach das sociale Chaos herbeiführen, Ideen, die somit die innere Ursache der socialen Krisen, welche die Gesellschaft an den Rand des Abgrundes bringen, ersticken; und wenn man es nicht wüsste, und den Gründen, die wir dafür in einem andern Artikel vorbrachten, keine Kraft beimessen würde, möchten die Socialdemokraten, die keinen Feind so sehr hassen und fürchten, als die Kirche, uns wohl eines bessern belehren. Jedermann weiß, daß das ganze Wirken der Kirche nur darauf gerichtet ist, für jene Ideen die Seelen und die Herzen der Menschen zu gewinnen, und sie ihnen zur unverbrüchlichen Regel ihres Denkens und Lebens zu machen. Und trotzdem wirft man der Kirche Hemmnisse in den Weg und zieht ihrem Wirken Schranken! Als wenn die Kräftigung und das Gedeihen der socialen Ordnung mit Gefahren für den Staat verbunden sein könnte.

Und was ist denn jede Beschränkung, die man den Lebensäußerungen der Kirche auferlegt? Nichts als ein Zugeständnis an das antichristliche Princip. Man sehe sich doch nur die wirklichen oder moralischen Urheber solcher Beschränkungen an. Fast ausnahmslos sind es die Bekenner des Liberalismus, die dem Staate eine Souveränität beilegen, die das Echo ihres Grunddogmas von der absoluten Unabhängigkeit des menschlichen, oder

besser ihres eigenen Willens ist. Zwar kündigt sich der Liberalismus als den Befreier der Gewissen an und verspricht feierlich Freiheit der Religion, allein was er verspricht, das hält er nicht, und kann es nicht halten. Er müsste mit sich selbst in Widerspruch gerathen, wenn er auf religiösem Gebiete eine andere Freiheit anerkennen würde, als die Freiheit, gar keine Religion zu haben. Klar spricht sich seine Ueberzeugung darin aus, daß der Staatsbegriff, wie er sich denselben construiert hat, als wesentliches Moment wenigstens die negative Religionslosigkeit einschließt. Nach seiner Anschauung kann die Religion dem Staate gegenüber nicht Anspruch darauf erheben, als ein autoritatives Princip zu gelten. Duldung ist das höchste, was sie vom Staate erwarten darf. Diese Duldung aber hat ihre Schranken in den Interessen des Staates, die natürlich keine andern sind, als die Interessen des Liberalismus selbst. Umso ausgiebiger wird darum das Maß der Duldung sein, je weniger die Religion die Wege des Liberalismus durchkreuzt; um so geringer aber wird es ausfallen, je mehr die Religion dazu angethan ist, ihm sein freies Spiel auf dem social-politischen Gebiete zu verderben und ihn in der Anstrebung seiner Ziele zu beeinträchtigen. Da nun aber die Kirche dem Liberalismus derart feindlich gegenübersteht, wie die Affirmation der Negation, kann derselbe ihr nur jene Duldung gewähren, die ihm durch die Macht der Verhältnisse abgerungen wird. Gestatten ihm diese den frischen, fröhlichen Culturkampf nicht, dann entschließt er sich widerwillig zur Duldung, die aber nicht ein Aufhören des Kampfes bedeutet, sondern die Fortsetzung desselben in einer andern Form ist; denn Kampf gegen die Kirche ist eine Lebensbedingung für den Liberalismus. Kann er die Kirche nicht vernichten, sei es ob des Widerstandes, den ihm das gläubige Volk entgegensetzt, sei es ob der Gefahr, die seinen Adepten aus den ungläubigen Massen erwächst, dann knechtet er sie. Er schreit nach Fesseln für die Kirche, damit sie in ihren Bewegungen gehemmt und ihr Einfluss so eingedämmt werde, daß die ganze social-politische Ordnung, auf die er die alleinige Anwartschaft zu haben meint, von derselben unberührt bleibe und fortfahre nur nach seinen Grundsätzen zum Vortheile seiner Anhänger bestimmt und geleitet zu werden. Daraus nun entnehme man, was Gesetze sind, welche auf die Beschränkung der Lebensäußerungen der Kirche abzielen. Sie sind Schutzgesetze für den

Liberalismus, aber nur weil sie Schutzgesetze gegen das christliche Princip und für den Fortbestand des antichristlichen sind. So lange das Festhalten an solchen Gesetzen im Interesse des Liberalismus fortdauert, so lange muss das Wort unwidersprochen bleiben, das Bebel am zweiten December des vergangenen Jahres in den Deutschen Reichstag hineinrief: ‚Sie können machen, was Sie wollen; die Socialdemokratie haben Sie im Leibe. In demselben Maße, wie die bürgerliche Gesellschaft sich ausbildet, wächst die Socialdemokratie‘.

Wichtiger noch, als das bisher Gesagte, ist es, daß der Staat durch Gesetze, wie die genannten sind, den Unglauben an die Göttlichkeit der Kirche, an das Königthum und die Gottheit Christi offen kundgibt. Denn man wird doch dem Staate die Thorheit nicht zumuthen, trotz des Glaubens an die Göttlichkeit der Kirche sich an die Knechtung derselben zu wagen, und trotz des Glaubens an das Königthum und die Gottheit Christi das Recht derselben, welches auf das unbeschränkte Herrscherrecht Christi zurückgeführt wird, anzutasten. Wahnsinn läge darin, mehr als in dem Beginnen eines ohnmächtigen Zwerges, der seine Hand gegen einen kräftigen Riesen erhöbe. Man erwidere uns nicht, die Gesetze, von denen wir reden, seien gar nicht gegen die Kirche, sondern nur gegen die Uebergriffe derselben auf das staatliche Gebiet gerichtet, und seien deshalb ganz gut mit dem Glauben an die Göttlichkeit der Kirche vereinbar. Denn wir wollen nicht sagen, daß jeder Angriff auf die Freiheit der Kirche in der Entfaltung ihrer Thätigkeit nothwendig zugleich ein Angriff auf die Kirche selbst ist, und eine objective Empörung gegen ein Königthum, dem zermalmende Allmacht zu Gebote steht; es genüge die Bemerkung, daß ein solcher Einwand nur von denjenigen erhoben werden kann, denen jedweder Einfluss auf das social-politische Leben gleichbedeutend mit einem Uebergriffe auf das staatliche Gebiet ist. Die Kirche hat einen Einfluss, und zwar einen gewaltigen Einfluss auf jenes Leben, indem sie es unter den Geist Christi zu stellen, und mit der Verdrängung des antichristlichen Geistes aus ihm alle Gott widerstrebenden Mächte in ihm zum Falle zu bringen sucht. Aber um diesen Einfluss einen Uebergriff auf das staatliche Gebiet nennen zu können, muss man zuerst das Recht Christi, durch seinen Geist den Erdkreis zu beherrschen, leugnen, und dafür das Recht des antichristlichen Geistes auf diese Herrschaft verfechten; muss man zuerst der absoluten

Auctorität Gottes, der einzigen, die wahrer Freiheit Schutz und Hort ist, die Anerkennung versagen und an ihre Stelle ungebundene Menschenauctorität setzen, die in Tyrannei ausartet und zur Sclaverei führt.

Noch eine andere Einrede, so abgeschmackt sie sein mag, wollen wir dennoch kurz berühren, weil man gar nicht ermüden zu wollen scheint, sie stets von neuem vorzubringen. Die Gesetze, sagt man, welche wir nur durch den Unglauben an die Göttlichkeit der Kirche erklärbar fanden, sind nicht einmal gegen die richtig verstandene Freiheit der Kirche, sondern nur gegen den Clericalismus gerichtet und haben deshalb in keiner Weise die von uns behauptete Verbindung mit dem Unglauben. Wir gestehen, daß diese Einrede viele irreführte, als man sich noch hinter den Schlagworten Clericalismus und Ultramontanismus einigermaßen decken und seine wahren Absichten verbergen konnte. Aber die Zeit scheint denn doch jetzt vorüber zu sein. Kaum daß noch gedankenlose Zeitungsleser einer Aufklärung über deren Bedeutung bedürften. Man frage also die Menschen, die sich ihrer als Waffe bedienen, welchen Sinn sie mit ihnen verbinden, und lasse von dieser Frage nicht ab, bevor nicht eine klare und bestimmte Antwort erfolgt. Bald wird man die Ueberzeugung gewinnen, daß sie entweder mit denselben ein Hirngespinnst bezeichnen, oder unter denselben den Geist verstehen, der im Glauben an die Göttlichkeit der Kirche von der Forderung nicht zurücktritt, daß der Kirche der ihr auf jedem Gebiete gebührende Platz werde, und daß das Recht des christlichen Geistes, über jedes Leben, auch das gesellschaftliche und staatliche zu herrschen, als ein göttliches und jeglicher Erdenmacht entrücktes zur thatsächlichen Geltung komme. Das aber, und nichts anderes ist der Geist der Kirche selbst.

Zur gleichen Ueberzeugung kommen wir, wenn wir die Antwort ins Auge fassen, die uns unsere Gegner auf die weitere Frage geben müssen, was sie sich unter der Kirche im Gegensatz zum Clericalismus und Ultramontanismus denken. Sie verstehen darunter eine Kirche, die sich mit dem modernen Geiste ausgesöhnt, und mit dem Liberalismus abgefunden hat, die weit entfernt davon, die Cirkel des letztern zu stören, vielmehr sich zu Handlangerdiensten für ihn herbeiläßt. Aber eine solche Kirche ist ein Phantom, nicht Wirklichkeit. Die Kirche Christi kann keinen Frieden mit dem Liberalismus abschließen, sie muss seine Grundsätze ver-

werfen und sein Treiben verurtheilen. Von ihr gilt ewig das Wort des Völkerapostels: „Welchen Antheil hat Gerechtigkeit mit Gesetzlosigkeit? oder welche Gemeinschaft Licht mit Finsternis? Welche Einstimmung aber hat Christus mit Belial?" Sie verstehen darunter eine Kirche, die in Ehrfurcht das Haupt vor dem Liberalismus beugt, seinen Vorschriften in blinder Unterwerfung sich fügt, und den Rest von Freiheit, den er ihr läßt, als eine Huldeerweisung und ein Gnadengeschenk dankbar aus seiner Hand entgegennimmt. Aber, wir wiederholen es, eine solche Kirche ist ein Phantom, nicht Wirklichkeit. Sie entspricht wohl dem Ideal, nach dem der Liberalismus sie gestalten möchte, aber nicht dem Ideal, zu dessen Verwirklichung der Gottmensch nach dem Willen des allmächtigen Vaters sie gestiftet hat. Die Kirche Christi bleibt ewig ihrem Herrn Christus treu und bleibt ewig Feindin seiner Feinde. So möge man denn endlich aufhören, den stillen Kampf, den man durch Gesetze, welche die Freiheit der Kirche behindern und beschränken, gegen die Kirche führt, einen Kampf nicht wider die Kirche, sondern nur wider den Clericalismus und Ultramontanismus zu nennen.

Wir beharren also bei unserer Behauptung, daß der Staat durch jeden Eingriff in die kirchliche Freiheit dem Unglauben an den Gottmenschen und an die Göttlichkeit der von ihm gegründeten Kirche, ja wir fügen kühn hinzu, dem Unglauben an den wahren lebendigen Gott und dessen absolute Macht und Auctorität über alles menschliche Leben das Wort redet. Denn, um wiederholt Gesagtes zu übergehen, so innig ist das Band zwischen dem Glauben an die Gottheit Christi und die Göttlichkeit seiner Kirche und dem Glauben an den persönlichen Gott, den Urheber und das Ziel und Ende des Alls, daß die Preisgebung jenes nicht nur thatsächlich, sondern auch mit einer Art von Nothwendigkeit das Aufgeben dieses nach sich zieht. Wir wenigstens fühlen uns zu dem offenen und freien Geständnis gedrängt, daß, wenn die christliche Kirche das Reich Gottes nicht ist, es eine Thorheit ist, von einem Reiche Gottes noch reden zu wollen, und daß, wenn die Kirche nicht göttlich und ihr Stifter nicht ebenso wahrer Gott als wahrer Mensch ist, die Religion überhaupt und der Gottesgedanke eine Chimäre ist. Nicht als wenn wir nicht wahre Gewißheit von dem Dasein Gottes und der Nothwendigkeit der Religion hätten, bevor wir nicht in der Kirche das von Gott selbst begründete Gottes-

reich, und den in ihr und durch sie den Erdenkreis beherrschenden Gottmenschen Christus gläubig anerkannt haben, sondern weil dieser Glaube, einmal in der Seele aufgegangen, nicht schwanken und noch viel weniger in sein Gegentheil umschlagen kann, ohne daß jene Gewissheit erschüttert wird, und der Atheismus als berechtigt zu erscheinen anfängt. Sicher können wir Gott auch außer der Kirche erkennen, aber wer ihn in der Kirche nicht mehr sieht, der wird ihn bald gar nicht mehr sehen. Und wer die volle Gotteserkenntnis, die nur durch die Kirche vermittelt wird, und die erst dem Gottesgedanken, zu dem der Mensch durch natürliches Denken seiner Vernunft hingeleitet wird, jene Vollendung und Unerschütterlichkeit gibt, vermöge derer allein er imstande ist, wirksam sich im Menschenleben zu erweisen, verwirft, der wird und muss bald den finstern Mächten in seiner Natur erliegend, in die Nacht des praktischen und theoretischen Atheismus sich verlieren.

Was ist nun aber eine That des Staates, durch die er unter das Panier des antichristlichen Geistes geht, und sich auf die Seite derjenigen stellt, die in vielfachen Variationen das gleiche Wort bei jedem Anlass wiederholen: Wir sind keine Christen mehr, für den Staat selbst? Wir sagten es schon oben: ein Schnitt in seine tiefste Lebenswurzel, ein Stoß gegen sein einziges Fundament, ein Hinaustreten aus der Atmosphäre jener geistigen und unsichtbaren Kräfte, ohne die er zum Cadaver wird, ein Eintreten für den ausgeartetsten Naturalismus, für den es keinen Gott im Himmel gibt, und keine Auctorität als die, welche die brutale Gewalt verleiht, und der nicht erleuchtet, erhebt, vereint und aufbaut, sondern verfinstert, erniedrigt, auflöst und zerstört, weil in ihm die gräßlichste Lüge des Geschöpfes, die Apotheose nämlich der Natur und insbesondere des Menschen, den prägnantesten Ausdruck erhält. Mehr noch, durch jene That isoliert sich der Staat und beraubt sich selbst der besten Bundesgenossen in dem schweren Kampfe, vor dem er steht, weil dieselbe ihrer innersten Natur nach darauf abzielt, den Einfluss der Kirche nicht nur zu schwächen, sondern auch zu vernichten.

Fürwahr, wenn die Kirche nicht ein Gotteswerk, sondern ein Menschenwerk wäre, wenn ihre Lehre nicht die durch Offenbarung uns mitgetheilten Gottesgedanken, die absolutes Gesetz für alles geschöpfliche Denken sind, enthalten, sondern nur ein Complex von Anschauungen sein würde, die der menschliche Geist ersann, und

die deshalb nicht Gesetze für die Vernunft, sondern nur ein Gegenstand sind, den sie auf seine Richtigkeit zu prüfen hat; wenn sie nicht das Reich des Gottmenschen, dem alles unterthan ist, sondern nur eine Genossenschaft von Menschen wäre, die in gewissen Anschauungen mehr oder weniger übereinstimmen: dann würde es um die ganze Macht des Einflusses der Kirche geschehen sein. Einen handgreiflichen Beweis dafür haben wir in dem Vorgehen jener, deren ausgesprochene Absicht es ist, die Kirche machtlos zu machen. Mögliches und Unmögliches raffen sie zusammen, Philosophie, Geschichte, Literatur nehmen sie in Beschlag, vor keinem Mittel schrecken sie zurück, um in den Augen der Menschen den Strahl des Göttlichen auf der Stirne der Kirche auszulöschen und deren Stifter zu einem reinen Menschen herabzudrücken, der über einen Sokrates und Plato kaum hervorragte. Mit blasphemischer Frechheit betheuern sie, dass das ganze Christenthum, abgesehen von einigen elementaren Lehren, aus Fabeln und selbst offenkundigen Lügen zusammengesetzt sei, und längst von der Wissenschaft überholt nur noch als Religion der Dummen, und, wie sie sich auszudrücken pflegen, der Einfältigen im Geiste einigen Wert habe. Es läſst sich nicht leugnen, dass sie den richtigen Weg zur Erreichung ihres Zieles zu finden wissen. Ist dem Menschen der Glaube an die Göttlichkeit der Kirche und die Gottheit ihres Urhebers genommen, dann wird niemand mehr ihn zu erschüttern vermögen, wenn er sie für eine Verdummungsanstalt und ihre Lehren für Ammenmärchen hält, wenn er in ihr nicht eine Freundin des Menschen und eine Beförderin seines Glückes, sondern vielmehr eine Feindin sieht, die ihn drängt, unter Verzichtleistung auf das Glück, das die Erde ihm bietet, unter steten Opfern und Kämpfen einem Phantom im Jenseits nachzujagen. Eine gleiche Wirkung, wie sie das Vorgehen jener offenen Gegner der Kirche hat, wird durch den Staat erzielt, der durch seine Gesetze der Kirche die ihm beliebige Bahn vorzuzeichnen sich vermiſst. Auch dem gewöhnlichsten Menschenverstand ja muſs es einleuchtend sein, dass eine Kirche, die unter der Macht des Staates steht und von seiner Gnade lebt, nie und nimmer eine göttliche sein kann; dass eine Kirche, die der Staat in seiner Botmäßigkeit hält, und in deren Wirksamkeit sich seine regelnde und führende Hand zeigt, vom Staate selbst nicht als eine von Gott in der Menschheit gegründete Anstalt, die im göttlichen Auftrage die Menschen für ihr

höchstes und ewiges Ziel zu erziehen hat, sondern nur als eine rein menschliche Einrichtung betrachtet werden kann, die er nach freiem Ermessen zu Polizei- und Schergendiensten verwendet. Und so wird der Staat selbst zum Zerstörer des Glaubens an die göttliche Mission der Kirche, und er erstickt, so viel an ihm liegt, die Macht derselben. Nicht ohne Absicht fügen wir diese Beschränkung hinzu; denn an die Macht, welche die Kirche in sich trägt, reicht keine geschaffene Macht, auch die des stärksten Staates nicht heran. Allerdings kann der Staat durch das Apostolat des Unglaubens, das auch er durch eine das kirchliche Wirken beeinträchtigende Gesetzgebung ausübt, den Einfluss der Kirche auf das Volk in steigendem Maße schwächen und lähmen, so daß allmählig der antichristliche Geist auch die Massen beseelt; allein der Augenblick, in dem dieser Geist zum vollen Durchbruch kommt, wird zugleich der Anfang der hereinbrechenden Katastrophe für den Staat, nicht aber für die Kirche sein. Ihr Geist wird vielmehr über den zurückgebliebenen Trümmern schweben und zu einem neuen Baue sie befähigen. Niemals offenbart sich die die Völker und Staaten tragende Macht der Kirche so sehr, als wenn sie dem Auge, das an den zunächst liegenden Erscheinungen haften bleibt, vernichtet zu sein scheint. Auch auf die Kirche findet das Wort, das von sich einst der große Völkerapostel sprach: ‚Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark', seine volle Anwendung.

Der versteckte Culturkampf also, der in einer Gesetzgebung des Staates liegt, wie wir sie beschrieben, ist nicht weniger ein Werk der Feindseligkeit gegen die Kirche, als es der offene ist. Wie dieser ist auch er ein Kampf wider die christliche und für die heidnische Cultur. Denn nur durch den Glauben an die göttliche Mission der Kirche kam jene gegen diese zustande und kann deshalb auch nur durch den nämlichen Glauben erhalten werden. Der versteckte Culturkampf aber hat ebenso wie der offene die Verwerfung dieses Glaubens zu seiner Voraussetzung. Wie dieser also, so führt auch er, wenngleich nicht mit der nämlichen Schnelligkeit, gewiss doch mit der nämlichen Sicherheit, zum Untergange der christlichen Cultur. Weil es nun aber nur zwei Culturprincipien gibt, die in unmittelbarem Gegensatze zu einander stehen, das christliche nämlich und das antichristliche, und mithin auch nur eine zweifache, diesen Principien entsprechende Cultur, zieht das Verdorren der christlichen Cultur das Aufkeimen der anti-

christlichen nach sich. Zwar wird diese letztere nicht sofort in ihrer ganzen wahren Gestalt sich zeigen, weil die Nachwirkungen der ersten sich noch auf längere oder kürzere Zeit bemerkbar machen, allein der Moment ihrer Vollentwicklung wird und muss kommen, und die Menschheit wird eine neue heidnische Cultur haben, die, wie wir oben sahen, weit hinter der alten zurückstehen wird.

Indes, wenn auch der Staat jeden, wie immer gearteten Kampf gegen die Kirche einstellt, so ist er darum doch noch nicht ein christlicher. Er entsagt dadurch freilich der Christusfeindlichkeit, beweist vielleicht sogar eine Art von Christusfreundlichkeit, aber trotzdem kann er fortfahren, ein christusloser Staat zu sein. Dann erst wird er ein christlicher, wenn er ganz in das aus dem Glauben an die Göttlichkeit der Kirche und an deren gottgegebene Bestimmung sich ergebende Verhältnis eintritt. Sicherlich wird man jemanden noch nicht deshalb für einen Christen ansehen, weil er der christlichen Religion nicht feindlich begegnet, ja sogar freundliche Gesinnungen für sie an den Tag legt, sondern man wird den Namen eines Christen denen vorbehalten, die mit unerschütterlichem Glauben die christliche Religion umfangen und sie nach ihrem ganzen Inhalt zur Norm ihres Lebens machen. Wir haben aber gar keinen Grund, in anderer Weise vom Staate zu reden. Oder besteht etwa für ihn das Gesetz des Glaubens nicht? Ist nicht auch ihm das Gebot gegeben, das Königthum des Gottmenschen anzuerkennen, und ist nicht auch ihm die unnachlassbare Pflicht auferlegt, Gott durch die Unterwerfung unter seinen durch Christus geoffenbarten Willen zu verherrlichen?

Befremdend muss es erscheinen, daß manche aus der Mitte derer, denen es Ernst damit ist, das Völkerleben dem Fluche zu entziehen, den der Staatsabsolutismus, möge er als Cäsarismus, möge er als Liberalismus auftreten, und der jedem Absolutismus zugrunde liegende Atheismus über dasselbe gebracht haben, eine verneinende Antwort auf diese Frage geben zu müssen glauben. Der Staat, als solcher, sagen sie, ist nicht eine physische, sondern eine moralische Persönlichkeit, und kann folglich nicht von Gesetzen betroffen werden, die den Einzelmenschen angehen, wie es offenbar das Gesetz des Glaubens ist. Es springt sogleich in die Augen, daß man auf diesen Grund sich nicht stützen kann, ohne zu einer Folgerung fortgerissen zu werden, der beizustimmen man doch Bedenken tragen dürfte. Denn legt man demselben eine Bedeutung

bei, dann wird die Behauptung nothwendig, daß es für den Staat kein Gesetz Gottes, kein Gesetz der Vernunft, überhaupt gar kein Gesetz gibt, dem er unterstände; daß ein Mißbrauch seiner Auctorität unmöglich ist; daß jeder Gebrauch derselben vielmehr durch sich berechtigt und allgemein verpflichtend ist; mit einem Worte, daß der Staatsabsolutismus in seiner crassesten Form ohne Widerspruch zu billigen ist. Man übersieht eben, daß man bei Einsprüchen, wie es der obige ist, sich von einem Staatsbegriffe beeinflussen läßt, der nur in den pantheistischen Systemen einen Platz haben kann. Der Staat schwebt dem Geiste vieler vor als ein unbekanntes Etwas, das einem blinden Verhängnis gleich auf dem Einzelmenschen ruht, das die Quelle ihrer Rechte ist, mit absoluter Unabhängigkeit ihre Verhältnisse regelt, und sie auf sich als ihr ausschließliches Ziel zurückbezieht. Das ist aber ein Begriff, der außerdem, daß er den elementarsten Wahrheiten widerstreitet, den Menschen vollständig seiner Würde entkleidet, indem sie denselben zum Spielzeug eines launischen, stets wechselnden Staatsgottes macht. In Wirklichkeit ist und kann der Staat nichts anderes sein, als eine auf Antrieb der Natur unter Menschen zu dem Zwecke eingerichtete Gesellschaft, damit dieselben in ihr und durch sie zu ihrem zeitlichen Wohle hingelenkt werden, und somit ist er in dem Sinne, in dem wir in unserer Frage von ihm reden, nur der Träger der Gewalt, welche nothwendig ist, um die Glieder jener Gesellschaft auf den Zweck, den sie ihrer Natur nach verfolgt, hinzuordnen. Nun wird es aber niemand in Zweifel zu ziehen wagen, daß die Träger dieser Gewalt, weil sie Menschen sind, wie alle übrigen, denselben Gesetzen unterworfen sind, denen überhaupt jeder Mensch Gehorsam schuldet, und daß sie im Gebrauch der Gewalt an sie gebunden sind. Zu diesen Gesetzen gehört aber das Gesetz des Glaubens an die Göttlichkeit des Christenthums, besser, weil dieses an die Kirche gebunden ist, an die Göttlichkeit der Kirche.

Denn die Kirche trägt in sich und mit sich die Merkmale, die auf ihren göttlichen Ursprung hinweisen, und die einer pflichtgemäßen ernsten Prüfung der Vernunft nicht unterzogen werden können, ohne daß daraus die zweifellose Gewißheit der Pflicht, ihre Göttlichkeit zu glauben, hervorgehe. Eine nähere Entwicklung und Begründung dieser Wahrheit würde außer dem Rahmen der Aufgabe liegen, die wir uns stellten. Nur eine Bemerkung wollen

wir nicht unterdrücken. Die Ungläubigen nämlich können sich oft selbst, trotz all ihres entgegengesetzten Bemühens, des Gedankens nicht erwehren, in dem Sein und Wesen und Leben und Leiden der Kirche liege mehr, als daß es aus dem gewöhnlichen Laufe der Dinge eine genügende Erklärung finde. Sie geben zwar vor, nichts in der Kirche wahrzunehmen, das ihren überirdischen Ursprung und göttlichen Charakter enthüllen würde, aber ihre Sicherheit erfährt nicht selten bedeutende Schwankungen. Das schwächste Regen ihrer besseren Natur, das Erwachen des eingeschläferten Gewissens, das plötzliche Hineinblitzen der Gedanken an Gott und Ewigkeit in ihr dunkles Innere, das Halt, das der nahende Tod in ihr Genußleben hineinruft, genügen, um sie in quälende Zweifel zu stürzen. Zumeist nehmen sie zur atheistischen Weltanschauung ihre Zuflucht, um die Vorwürfe, die dem Grunde ihrer Seele entsteigen, zum Schweigen zu bringen, sie leugnen das Dasein Gottes, weil sie ihn in der Kirche nicht sehen wollen.

Auch die hl. Schrift spricht sich mit aller nur begehrenswerten Deutlichkeit für unsern obigen Satz aus. ‚Begehre von mir‘ — es sind Worte, die nach dem königlichen Propheten Gott zu seinem Sohne sprach — ‚so will ich dir geben die Völker zu deinem Erbe, und zu deinem Eigenthum die Grenzen der Erde. Du wirst sie beherrschen mit eisernem Scepter, und wie Töpfergefäß sie zertrümmern. Und nun ihr Könige verstehet; laßt euch weisen, die ihr Richter seid auf Erden. Dienet dem Herrn in Furcht und frohlocket ihm mit Zittern. Ergreifet die Zucht, daß nicht etwa zürne der Herr, und ihr zum Untergange gehet vom rechten Wege, wenn in kurzem sein Zorn aufbrennt, selig alle, die vertrauen auf ihn‘. Nicht nur werden Völker und Könige und Gewalthaber dem Gesetze und dem Königthum des Gottessohnes unterworfen und aufgefordert, demselben in Treue zu dienen, sondern ihnen auch, sofern sie sich weigern, gläubig jenes Gesetz anzunehmen und gehorsam unter jenem Königthum zu leben, der Zorn Gottes und der Untergang in sichere Aussicht gestellt. Nicht anders läßt uns darüber Daniel denken. Er schreibt von dem Reiche des menschgewordenen Gottessohnes, das er im Geiste schaute: ‚Gott gab demselben Macht und Herrlichkeit und Königthum, und alle Völker, Stämme und Zungen sollen ihm dienen; seine Macht ist ewige Macht, die nicht genommen wird, gleichwie sein Königthum, das nie zugrunde geht‘. Und als er, welchen Daniel

im Nachtgesichte in den Wolken des Himmels wie eines Menschen Sohn kommen sah, in der Fülle der Zeiten erschienen war, bezeugt er von sich selbst: ‚Ein König bin ich‘. Und damit kein Zweifel über die Tragweite dieses Ausspruches obwalten könne, erklärt er feierlich: ‚Mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf der Erde‘. Nicht zu verwundern deshalb, dass ihn der Liebesjünger den Fürsten der Könige der Erde heißt, und auf des verherrlichten Gottmenschen Kleid und Hüfte den Namen geschrieben sah: ‚König der Könige und Herr der Herren‘. Und nicht zu verwundern, dass der Völkerapostel, nachdem er den menschgewordenen Gottessohn als den vom Vater über alles gesetzten Erben gefeiert hatte, bald darauf über dessen Herrschaft in dieser Weise des weitern sich äußert: ‚Denn nicht Engeln hat Gott unterworfen die zukünftige Welt, von der wir reden. Bezeugt dagegen hat irgendwo Einer und gesagt: Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkest? oder des Menschen Sohn, dass du nach ihm schauest? Erniedrigt hast du ihn für kurze Zeit unter Engel, mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt, und ihn gestellt über die Werke deiner Hände. Alles hast du untergeben unter seine Füße. Denn darin, dass er ihm untergeben hat alles, hat er nichts ihm ununtergeben gelassen‘. Entweder also muss man das Christenthum und seine heiligen Bücher verwerfen, oder man muss zugeben, dass das Gesetz des Glaubens von Gott auch für die Völker und Staaten erlassen wurde, und mithin auch der Staat als solcher gläubig sein muss, wenn er nicht das Los der Widersacher des Gottesreiches theilen will. Umfängt aber der Staat den Glauben, wird er von der Ueberzeugung getragen, dass die Kirche vom Gottmenschen begründet das Reich Gottes auf Erden ist, dass Christus selbst in ihr und durch sie geheimnisvoller Weise in der Menschheit fortlebt und fortwirkt, dann kann er über sein Verhältnis zu ihr nicht im Dunkel bleiben.

Vor allem versteht es sich für den christlichen Staat von selbst, dass er jeder Auctorität über die Kirche entbehrt, und diese ihm vollständig frei und unabhängig gegenübersteht. Denn die Kirche ist in den Augen des christlichen Staates das Reich Christi, das nur Christum als König und Herrn hat, und keiner Auctorität unterworfen ist, als nur der seinigen. Der Staat muss also selbst den Versuch, in das Gebiet der Kirche einzugreifen, als eine verabscheuungswürdige Usurpation, durch die die Souveränitätsrechte

Christi angetastet werden, verurtheilen. Die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche muss für ihn ein frageloses Axiom sein.

Mit gemischten Gefühlen lasen wir in dem neuen Programm-Entwurf der conservativen Partei Deutschlands: ‚Wir erkennen einerseits dem Staate das Recht zu, kraft seiner Souveränität sein Verhältnis zur Kirche zu ordnen, andererseits wollen wir keinen Gewissenszwang, und deshalb kein Uebergreifen der staatlichen Gesetzgebung auf das Gebiet des innern kirchlichen Lebens. In diesem Sinne werden wir auch für das gute Recht der evangelischen Kirche auf selbstständige Regelung ihrer inneren Einrichtungen eintreten‘. Es erfüllte uns mit Freude, darin einen Anlauf unserer getrennten Brüder, die längst verlorene kirchliche Freiheit wieder zu erringen, wahrzunehmen, zu unserm Leidwesen aber mussten wir uns gestehen, daß er bei der Ansicht, die sie von der Kirche sich gebildet, als ein vergeblicher angesehen werden muss. Ganz folgerichtig erkennen sie dem Staate das Recht zu, kraft seiner Souveränität sein Verhältnis zur Kirche zu ordnen. Denn nach ihrer Anschauung ist die Kirche, in wiefern sie sichtbar ist, und als Gesellschaft in die Erscheinung tritt, nicht das Werk des Gottmenschen, sondern eine rein menschliche Veranstaltung, und steht mithin, als solche, nicht weniger als andere Gesellschaften, die das Resultat rein menschlicher Veranstaltungen sind, unter der Souveränität des Staates. Sie ist und kann auch als solche nicht Weltkirche, sondern nur Territorialkirche sein. Sie umschließt nicht die Völker und Nationen und Staaten, sondern sie wird von den einzelnen Staaten umschlossen. Und darum liegt es nicht nur in der Hand des Staates, sein Verhältnis zu dieser Kirche zu ordnen, sondern auch auf alle ihre Bewegungen, die sie als Kirche hat, Einfluss zu nehmen.

Das aber zugegeben, möchte es schwer sein zu erklären, wie denn die Einflussnahme des Staates auf das innere kirchliche Leben die Natur eines Uebergriffes haben soll. Das innere kirchliche Leben ist doch offenbar etwas wesentlich zu der in die Erscheinung getretenen Gemeinschaft, die Kirche heißt, Gehöriges, oder deutlicher, ist die Summe der diese Gemeinschaft, als solche, constituierenden Momente. Wer also zugibt, oder folgerichtig zugeben muss, daß die kirchliche Gemeinschaft der Souveränität des Staates untersteht, der kann diesem das Recht, auf das innere kirchliche Leben bestimmend einzuwirken, nicht streitig machen. Nun ist aber

der Gebrauch eines Rechtes nie ein Uebergriff. Oder will man vielleicht dieser Begründung die Bemerkung entgegenstellen, daß das innere kirchliche Leben nicht sei, wofür wir es ausgeben, sondern daß es in dem unsichtbaren Leben des, nach der Lehre der Reformatoren, das Heil wirkenden Glaubens liege? Kaum glauben wir es. Denn wer in der Welt kann dieses Leben mit dem Namen des kirchlichen Lebens, und wäre es auch des innern, belegen? Gibt es ja kein Leben, das mehr, wie dieses im innersten Heiligthum des Individuums verschlossen liegt. Und dann vermögen wir uns gar nicht vorzustellen, daß die Staatsgewalt in dasselbe eingreifen kann, um so weniger, als außer jenem Glauben die Zugehörigkeit zur kirchlichen Gemeinschaft zum Heile nicht nothwendig ist, weil sie als Heilsbedingung weder von Gott aufgestellt wurde, noch von Menschen aufgestellt werden kann.

Auch scheint uns die Berufung auf das gute Recht der evangelischen Kirche, ihre innern Einrichtungen selbständig zu regeln, mehr als problematisch zu sein. Welches ist denn der Titel, auf den die evangelische Kirche ein solches Recht stützen könnte? Sie erhebt keinen Anspruch darauf, als Kirche eine göttliche Stiftung zu sein, und kann keinen darauf erheben, ohne sich selbst aufzugeben. Sie entbehrt außerdem jeder gottgegebenen Macht und Gewalt, und ganz besonders jener, durch die eine Gesellschaft eine vollkommene Gesellschaft ist, und mit einer wahren Souveränität umkleidet wird. Woher also sollte ihr das Recht auf selbständige Regelung ihrer innern Einrichtungen kommen? Ja gerade weil die evangelische Kirche nach ihrer eigenen Lehre nicht Trägerin einer ihr innewohnenden, gottverordneten Macht ist, der Macht aber bedarf, um als Kirche Dasein und Bestand zu haben, ist sie gezwungen, zu einer ihr, als solcher, äußern Macht ihre Zuflucht zu nehmen. Und diese Macht, welche andere vermag sie zu sein, als die Macht des Staates? Die Lehre vom Summepiskopat war nicht etwa nur eine niedrige Schmeichelei, mit der die Reformatoren die Fürsten sich günstig zu stimmen suchten, sondern sie war, falls von einer Kirche die Rede sein sollte, eine unumgängliche Nothwendigkeit.

Würden unsere getrennten Brüder mit uns sowohl an der Göttlichkeit des Christenthums, als auch an der, von ihr begrifflich zwar unterschiedenen, aber in der Wirklichkeit von ihr untrennbaren Göttlichkeit der Kirche festhalten; würden sie zurück-

kehren zu dem Glauben, der durch sechzehn Jahrhunderte einzig die Christenheit beherrschte, der kein Christenthum außer der Kirche kannte, und der nur in der Kirche, wie sie leibte und lebte, die vom Gottmenschen gestiftete Heilsanstalt erblickte: dann würden sie mit uns die volle Freiheit der Kirche fordern, und der Staatsgewalt kraft der ihr eigenen Souveränität kein Recht auf die Kirche, auch nicht das Recht, ihr Verhältnis zur Kirche zu ordnen, zuerkennen. Sie würden unsere Ueberzeugung theilen, daß der Staat nicht ein Recht, dieses Verhältnis zu regeln, sondern nur die strenge Pflicht hat, sich in das von Gott bestimmte Verhältnis zu fügen; und daß der Staat, wenn er Fesseln löst, die er der Kirche anzulegen sich erkühnte, ihr nicht eine Gnade erweist, sondern nur ein ihr angethanes Unrecht zurücknimmt, und in die Bahn der Pflicht zurückkehrt. Falls aber die Berechtigung irgend jemanden noch dunkel sein sollte, wird ihm hoffentlich die weitere Entwicklung unseres Gegenstandes das mangelnde Licht bringen.

Mit Recht verlangt die Kirche, weil sie ihrem Ursprunge, ihrem Wesen und Ziele nach göttlich ist, Freiheit und Unabhängigkeit vom Staate. Aber kann auch der Staat mit ähnlichem Rechte für sich Unabhängigkeit von der Kirche geltend machen? Das ist die Frage, von deren Lösung hauptsächlich die nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der Kirche abhängt. Um uns den Weg dazu zu bahnen, und im vorhinein Missverständnissen den Weg zu verlegen, beginnen wir mit einer Vorbemerkung.

Die Natur jeder Gesellschaft hängt zuletzt von dem Zwecke ab, den sie anstrebt. Und mithin besitzen wir in der wesentlichen Verschiedenheit der Zwecke ein untrügliches Kriterium für den wesentlichen Unterschied der Gesellschaften, welche diese Zwecke verfolgen. Nun ist aber der Zweck der Kirche wesentlich von dem Zwecke des Staates verschieden. Während jene nämlich das ewige Heil der Menschen zu ihrem Zwecke hat, ist diesem das zeitliche Wohl derselben als zu erreichendes Ziel vorgesteckt. Und deshalb heißt die Kirche eine von Christus in der Absicht gestiftete Gesellschaft, damit die Menschen in ihr und durch sie zum ewigen Heile geführt werden; der Staat hingegen eine unter dem Antriebe und der Führung der Natur zu dem Ende gegründete Gesellschaft, damit die Menschen in ihr und durch sie zu ihrem zeitlichen Wohle gelenkt werden. Es besteht also zwischen der Kirche und dem Staate

ein wesentlicher Unterschied, und folglich, weil die Macht eines Gesellschaftskörpers die Summe von Rechten ist, die ihm kraft seiner Natur zukommen, ein wesentlicher Unterschied zwischen der Macht der Kirche und der Macht des Staates.

Daraus ergiebt sich unmittelbar der Schluss, daß, wie die Kirche in zeitlichen Dingen, inwiefern sie unter den Zweck des Staates fallen, nichts vermag, sondern die Auctorität des Staates als einzig befugt anzuerkennen hat, so auch der Staat in geistlichen Dingen, die ihrer Natur nach sich auf den Zweck der Kirche beziehen, auch nicht einen Schatten von Auctorität besitzt, ja selbst in zeitlichen Dingen, wenn sie neben ihrer Beziehung auf den Zweck des Staates eine innere Beziehung auf den Zweck der Kirche einschließen würden, die Macht nicht hat, sie durch sich und unabhängig zu regeln, weil sie durch die letztere Beziehung der Ordnung jener Dinge angehören, die in den Machtbereich der Kirche fallen.

Diese Andeutungen reichen nach unserm Ermessen vollständig hin, daß wir, wie sehr wir auch die Souveränität der Kirche betonen mögen, doch vor der Anklage geschützt bleiben, daß wir der Auctorität des Staates zu nahe treten, und den letztern der Kirche gegenüber der Souveränität entkleiden. Geht doch aus ihnen deutlich hervor, daß ebensowenig, als es ein Aufgehen der Kirche im Staate geben kann, an ein Aufgehen des Staates in der Kirche gedacht werden kann, und daß nicht weniger die zum Wesen des Staates gehörende Souveränität festgehalten wird, als die Souveränität, welche der Kirche wesentlich ist, behauptet wird.

Wenn aber auch — und damit nähern wir uns der Lösung unserer obigen Frage — der Staat sowohl, als die Kirche wahrhaft souverän sind, und mithin, wie die Kirche dem Staate nicht unterthan, so auch der Staat der Kirche nicht schlechthin unterworfen ist, so sind Staat und Kirche darum doch nicht zwei sich gleichstehende Gesellschaften. Denn erstlich überragt die Kirche den Staat weit an innerer Größe und Würde. Um schweigend die Größe zu übergehen, die sie als ein vom Gottmenschen gegründetes, alle Völker und Nationen der Erde umspannendes Reich zu eigen hat, verweisen wir nur auf die erhabene Würde, die aus dem Zwecke der Kirche hervorgeht. Dieser Zweck fällt ja mit dem zusammen, welchen der ewige Gott selbst seinem ganzen Wirken nach außen vorgesteckt hat, und welcher den ewigen Gottessohn

bewog, sterbliches Fleisch anzunehmen, und nachdem er jahrelang in Arbeit und Mühen aller Art unter den Menschen gewandelt hatte, in den Kreuzestod zu gehen. Der Kirche Zweck ist nämlich einzig die Verherrlichung Gottes durch das Heil und die ewige Glückseligkeit der Menschen, und mithin der schlechthin höchste Zweck, den es überhaupt geben kann. Folglich, weil durch den Zweck die Natur und das Wesen jeder Gesellschaft bedingt ist, ist die Kirche die schlechthin höchste Gesellschaft und überbietet deshalb auch den Staat an Würde und Größe.

Diese Präeminenz der Kirche vor dem Staate zieht aber eine andere nach sich, durch die der letztere nicht nur dem Range nach hinter der Kirche zurücksteht, sondern auch in der juridischen Ordnung in dem Sinne ihr untergeordnet ist, daß die Kirche ein die Freiheit des Staates beschränkendes Moment ist, indem der Staat gegen sie verschiedene Pflichten, denen er sich nicht entziehen kann, zu erfüllen hat. Man fasse nur zuerst den Zweck der Kirche etwas näher ins Auge, um sich davon zu überzeugen. Derselbe ist, wie wir sahen, der schlechthin höchste. Dem schlechthin höchsten Zwecke aber ist es eigen, sowohl nur Zweck zu sein, und auf nichts, was von ihm sich unterscheidet, hingeordnet werden zu können, als auch das Endziel zu sein, auf das alles außer ihm in letzter Linie bezogen werden muss. Mit andern Worten, der schlechthin höchste Zweck ist keinem andern Zwecke untergeordnet, aber ihm sind alle übrigen Zwecke untergeordnet. Also ist auch der Zweck des Staates dem Zwecke der Kirche untergeordnet. Nun können wir uns aber unmöglich eine in der Natur der Sache liegende Unterordnung der wesenbestimmenden Zwecke zweier Gesellschaften denken, ohne eine entsprechende Unterordnung dieser Gesellschaften selbst zu denken, so daß nämlich das Streben und Leben der einen dem Streben und Leben der andern nicht nur kein Hindernis bereite, sondern demselben vollständig freie Bahn lasse. Folglich besteht auch zwischen Staat und Kirche die Unterordnung, welche in der Pflicht des Staates, seinen eigenthümlichen Zweck in der Weise anzustreben, daß demselben der Charakter eines Mittels zu dem höheren Zwecke, den die Kirche verfolgt, gewahrt bleibe, zum Ausdruck kömmt. Man kann somit unmöglich leugnen, daß die Kirche ob des Zweckes, zu dessen Erreichung sie gestiftet wurde, fast möchten wir sagen, eine von Gott gegebene Norm ist, welche für die Thätigkeit des Staates Schranken setzt, innerhalb deren sich dieselbe

zu halten hat, und die sie nicht überschreiten kann, ohne eine unberechtigte und eine widerrechtliche zu sein.

Bestärkt werden wir in der oben ausgesprochenen Ueberzeugung von einer wahren Unterordnung des Staates unter die Kirche durch folgende Erwägung. Dem Gottmenschen Christus ist alles unterworfen; es gibt keine Macht, die ihm nicht Gehorsam schuldete. Namentlich ist seine gesetzgeberische Macht eine unverrückbare Grenzlinie für jede irdisch-menschliche gesetzgeberische Macht. Sie ist ja die einzige, die mit Nothwendigkeit aus der persönlichen Würde ihres Inhabers entspringt, und die, weil dieser ebenso wahrer Gott, als wahrer Mensch ist, im eigentlichsten Sinne des Wortes die Macht Gottes ist. Es steht also auch die Staatsgewalt unter dem Herrscherrechte Christi, und hat in dessen Herrscherwillen eine Schranke, jenseits deren sie nicht geübt werden kann, ohne daß sie eines scham- und zügellosen Uebergriffes in das Machtgebiet Christi schuldig wird. Nun beruht aber die Kirche auf dem Herrscherwillen Christi. In der Kirche äußert sich unmittelbar oder mittelbar dessen gesetzgeberische Macht. Kurz, die Kirche ist mit ihrem ganzen Wesen, somit auch mit der Macht, die in sie niedergelegt ist, ein von Christus der ganzen Menschheit gegebenes, und die ganze Welt bindendes Gesetz. Ohne Widerspruch muss also zugegeben werden, daß die Kirche eine Schranke bildet, vor der die Staatsgewalt stehen bleiben muss, wenn sie nicht in rechtlose Usurpation und freche Empörung wider das Königthum Christi ausarten will. Der Staat hat keine Macht über die Kirche, und weniger noch wider die Kirche. Würde er es sich anmaßen, Gesetze zu geben, die ihren Gesetzen widerstreiten, so wären dieselben null und nichtig. Niemand wäre gebunden, sie zu beobachten, im Gegentheil alle wären verpflichtet, ihnen Widerstand zu leisten, um den Gehorsam gegen den höchsten Gesetzgeber des Weltalls zu bethätigen. Allerdings wird es in diesem Falle an denen nicht fehlen, die solchen Widerstand als Staatsfeindschaft brandmarken und verurtheilen werden; allein wer wird nicht willig auf den Titel eines Staatsfreundes verzichten, wenn derselbe nur um den Preis des Verrathes an Christus erkauft werden kann? Indes ist die Staatsfeindschaft ganz anderswo zu suchen, als in dem bedingungslosen Gehorsam gegen jenen, den Gott zum Erben über die Völker und die Grenzen des Erdkreises gesetzt hat. Auf der Seite wird man sie nicht vergebens suchen, wo man keinen Gott und keinen

Christus anerkennen will; wo man lacht, wenn von einer überweltlichen ewigen Bestimmung des Menschen, auf deren Erreichung alles Menschenleben hingerichtet sein müsse, die Rede ist; wo man spottet, wenn die größtmögliche Theilnahme an dem Leben Gottes, an dessen Erkenntnis und Liebe als das höchste Gut des Menschen bezeichnet wird; wo man dem Menschen alles raubt, was ihn erheben und vor dem Sturze in die Tiefe bewahren kann. Denn nur auf dieser Seite finden wir, man verzeihe uns den Ausdruck, jene niedrig gesinnten Menschen, denen der Staat alles ist, so lange er ihnen zu Diensten steht, und nichts mehr ist, sobald er sich erinnert, eine andere Bestimmung zu haben, als nur für ihr Sonderinteresse zu leben, denen der Staat in Wahrheit nur eine zusammengewürfelte Menschenmasse ist, die im Namen des Gesetzes unter ihren autonomen Willen niedergedrückt und im Namen des Staatswohles gezwungen wird, sich für ihre egoistischen Zwecke ausbeuten zu lassen.

Man würde sich irren, wollte man sich dem Glauben hingeben, der Staat genüge seiner Pflicht gegen die Kirche, wenn er nur darauf bedacht sei, in der Anstrebung seines Zweckes keine Richtung einzuschlagen und einzuhalten, die für den Zweck der Kirche notorisch schädlich wäre, und namentlich seine gesetzgeberische Macht nicht im Widerspruche mit den Gesetzen der Kirche auszuüben; nein, er hat außerdem die Obliegenheit, für seinen Zweck in einer Weise thätig zu sein, die den Zweck der Kirche fördert, und darüber zu wachen, daß seine Gesetzgebung in positivem Einklang mit den Gesetzen der Kirche gebracht werde.

Es ist freilich wahr, daß der Zweck des Staates an und für sich nur das zeitliche Wohl seiner Glieder ist und daß deren ewiges Wohl außer dem Bereiche desselben liegt, allein der Staat ist dadurch nicht jeder Rücksichtnahme auf das letztere enthoben, sondern diese Rücksichtnahme ist vielmehr für ihn eine Pflicht, die sein Wirken für den eigenen Zweck sowohl innerlich als äußerlich, sowohl positiv als negativ normiert. In der That, wenn wir als Zweck des Staates das zeitliche Wohl seiner Glieder angeben, so haben wir darunter offenbar jenes zu verstehen, das den Charakter eines wahren und dem Menschen als solchem angemessenen Gutes an sich trägt. Diesen Charakter hat aber das zeitliche Wohl nicht durch sich, sondern nur durch seine Beziehung auf das ewige Wohl. Es liegt also in dem Staatszwecke objectiv die Beziehung auf

den Kirchenzweck eingeschlossen. Unmöglich aber ist es, den Staatszweck als objectiv und nothwendig auf den Kirchenzweck bezogen zu denken, ohne zugleich den Staat verpflichtet zu denken, sein Wirken für den eigenen Zweck so einzurichten, daß es nicht nur der Erreichung des Kirchenzweckes nicht hinderlich in den Weg trete, sondern dieselbe auch in bestmöglichster Weise fördere.

Fassen wir aber die gesetzgeberische Macht des Staates im besondern ins Auge, so genügt zum Beweise für unsere aufgestellte Behauptung die Erinnerung daran, daß auch der Staat als solcher dem absoluten Königthum Christi untersteht, und somit gehalten ist, auch innerhalb seines eigenen Wirkungskreises seine Unterthanentreue gegen den Gottmenschen zu bethätigen. Ist es doch klar, daß es dazu nicht hinreicht, daß er nur keine Gesetze erläßt im Widerspruch mit den Gesetzen, die durch den souveränen Willen Christi Geltung haben, sondern ganz und gar gefordert wird, daß er die Gesetze, die er aus eigener Machtvollkommenheit gibt, nach Möglichkeit in Uebereinstimmung mit den Gesetzen bringt, welche auf der gesetzgeberischen Macht Christi beruhen.

Noch zwei Pflichten, die der christliche Staat gegen die Kirche zu erfüllen hat, mögen im Anschluss an das Gesagte eine kurze Erwähnung finden. Die erste ist die Pflicht des Schutzes und der Vertheidigung, so oft die Kirche derselben bedarf und das Verlangen darnach äußert. Wir fügen diese Beschränkung hinzu, damit nicht etwa in manchem der Glaube aufkomme, der Staat habe eine Art von Oberherrlichkeit über die Kirche, die ihm das Recht gebe, sie in seinen Schutz zu nehmen und unter seine Obhut zu stellen. Schutz und Vertheidigung der Kirche ist nämlich zunächst nicht ein Recht, sondern eine Pflicht des Staates, die ihren Grund in dem Rechte der Kirche auf dieselbe hat, und der er darum nicht nach eigenem Entscheid, sondern nach dem Gutbefinden der Kirche, wie dasselbe auch immer sich äußern mag, nachzukommen hat. Die Existenz einer solchen Pflicht des Staates aber kann nicht zweifelhaft sein. Mit Evidenz wird sie aus dem innersten Wesen der Kirche erkannt. Denn die Kirche ist das Reich Christi, dessen Königthum in ihr und durch sie in die Erscheinung tritt, und nimmt somit theil an den Rechten Christi. Hat nun aber Christus nicht das unanfechtbare Recht, den Schutz und die Vertheidigung jeder Erdenmacht anzurufen, und zur Unterdrückung der Widersacher seines Reiches, und zur Abwehr der Empörer gegen

dasselbe auf ihren Dienst Anspruch zu erheben? Wir meinen zwar, daß die Antwort auf diese Frage keiner Schwierigkeit unterliegt, allein die Betrachtung der zweiten Pflicht des Staates gegen die Kirche wird sie noch leichter machen.

Sie ist die Pflicht der Hilfeleistung, welche der Staat der Kirche schuldet, falls derselbe darum von ihr angegangen werden sollte. Diese Pflicht ergibt sich schon aus dem allgemeinen Grundsatze, daß alle Glieder einer Gesellschaft die Verbindlichkeit haben, derselben in ihren Bedürfnissen die erbetene Hilfe zu gewähren; da ja nicht nur die Einzelmenschen Glieder der Kirche sind, sondern auch der Staat sich als ein Glied der Kirche zu betrachten hat. Doch wir benöthigen der Berufung auf einen allgemeinen Grundsatz in einer Frage nicht, die wir als eine ausgemachte anzusehen berechtigt sind.

Fürwahr, wiederholt wiesen wir darauf hin, daß die religiös-sittliche Ordnung für die social-politische Ordnung ist, was das Fundament für das Gebäude und das Lebensprincip für den Organismus ist. Besteht aber ein solches Verhältnis zwischen jener und dieser Ordnung, dann kann nur ein Wahnsinniger die Ansicht vertreten, der Staat habe sich um die religiös-sittliche Ordnung nicht zu kümmern. Hieße das ja mit anderen Worten, der Staat habe sich keine Sorge um das zu machen, wovon sein Bestand abhängt, und worin alle Kräfte wurzeln, die allein ihn zum lebenden Organismus machen. Wenn aber der Staat die Obliegenheit hat, für die religiös-sittliche Ordnung einzustehen, dann kann es unmöglich bestritten werden, daß er in der Voraussetzung einer von Gott gestifteten Kirche durch die Pflicht gebunden ist, dieser seinen Beistand zur Verfügung zu stellen. Denn bei der Annahme der Kirche, die nach Gottes Anordnung und Willen die Trägerin der religiös-sittlichen Ordnung ist, und der von Christus die Aufgabe übertragen ist, diese Ordnung in der Menschheit zu begründen, zu erhalten, zu stärken und zu kräftigen, geht jene Obliegenheit, die, weil mit der Natur des Staates verwachsen, nie ganz aufhören kann, in diese Pflicht über.

Außerdem sahen wir an anderer Stelle, daß der letzte Zweck des Staates nicht weniger, als aller übrigen Geschöpfe, die Verherrlichung Gottes ist, und zwar jene nämliche Verherrlichung, die Gott in der geschichtlich bestehenden Ordnung der Dinge will. Diese Verherrlichung Gottes aber, vorzüglich die gesellschaftliche und unserem Geschlechte, als solchem, eigenthümliche, ist an das

Dasein, das Leben und Wirken der Kirche geknüpft. Nur durch die innigste Vereinigung also mit der Kirche und durch ein harmonisches Zusammenwirken mit ihr kann der Staat der Pflicht genügen, die aus seinem letzten Zwecke erwächst; und mithin hat jene Vereinigung und jenes Zusammenwirken als eine Pflicht des Staates zu gelten. Es könnte aber das letzte keine Pflicht des Staates sein, wenn er nicht auch die Pflicht hätte, helfend der Kirche zur Seite zu stehen; oder, um diesem Beweise eine andere Gestalt zu geben: die gleiche Aufgabe, welche direct und unmittelbar der Kirche gestellt ist, hat indirect und mittelbar der Staat zu erfüllen. Das ist aber nur unter der Bedingung denkbar, daß der Staat zur Hilfeleistung gegen die Kirche verpflichtet ist.

Einen weiteren Beweis, der dem Königthum Christi, welchem alles zu dienen hat, entnommen wird, übergehen wir, weil jeder ihn aus dem Gesagten leicht führen kann.

Und so glauben wir in seinen Hauptzügen ein Bild des christlichen Staates entworfen zu haben. Man nenne es, wenn man will, ein ideales; nur verbinde man mit dieser Benennung nicht den Nebengedanken, demselben gehe jede Realisierbarkeit in der Menschheit ab. Nichts wäre unwahrer, als dieser Gedanke. Denn das Bild, das wir zeichneten, ist das Bild des Staates, der in naturgemäßem Verhältnisse zur Kirche steht und in seinem Leben und Thun treu dasselbe einhält. Es ist das Bild des Staates, der jener gräulichen Lüge sich verschließt, die einst im empyräischen Himmel Millionen von Engeln ins Verderben stürzte, dann auf der Erde Tod und Elend bringend ihre Wiederholung fand, und immer noch bethörend in der Menschenwelt fortwirkt: du wirst ein Gott sein; sondern anstatt dessen vor der Wahrheit sich beugt, daß Gott sein Herr ist, dessen Auctorität und Willen er absoluten Gehorsam schuldet. Kurz, es ist das Bild des Staates, der mit der Gottes- und Christusleugnung gründlich gebrochen hat, und sich als ein Glied des großen, die ganze Welt umfassenden Gottes- und Christusreiches fühlt, und fest entschlossen ist, in dem ihm von Gott bestimmten Kreise zur Verwirklichung des geheimnisvollen, und doch allen erkennbaren Planes der Vorsehung, deren Mittelpunkt der menschgewordene Gottessohn ist, beizutragen. Ohne Zweifel ist dieses Bild ein ideales, weil es uns den Staat darstellt, nicht wie er im Geiste so vieler lebt, die dessen wahren Begriff verlieren mussten, weil sie die Wahrheit überhaupt ver-

loren hatten, sondern wie er nach der Idee und dem Willen Gottes sein soll. Aber gerade darum ist es auch ein in der Menschheit vollziehbares: da wir ja ohne Widerspruch nicht behaupten können, der Staat vermöge in Wirklichkeit nicht zu sein, was er nach dem Gedanken und Willen Gottes sein soll.

Eine andere Frage ist es freilich, ob sich das von uns entworfene Bild des christlichen Staates in der Menschheit thatsächlich verwirklicht vorfindet. Was wir darüber denken, ergibt sich zur Genüge aus dem Gesagten. Leider müssen wir zugestehen, daß kaum irgendwo jenes Bild verwirklicht angetroffen wird; daß wir im Gegentheil fast überall den Abfall des Staates von der allein wahren Idee des christlichen Staates zu beklagen haben. Ich sage, zu beklagen haben; denn in diesem Abfalle liegt, wie wir nachwiesen, der tiefste und eigentlichste Grund der socialen Gefahr, der die Staaten rathlos gegenüberstehen, und der sie nur so lange noch siegreich begegnen können, als die Träger der Bajonnete ihnen treu bleiben, und die Uebermacht gegen die widerstrebenden, an Zahl unaufhörlich wachsenden Elemente bewahren. Und darum halten wir, gestützt auf Gründe, die vor jeder objectiven Prüfung Stand halten, und dem ruhig überlegenden, und nur die Wahrheit suchenden Geist als unwiderlegbar erscheinen müssen, an der Ueberzeugung fest, daß es für den sogenannten modernen Staat nur einen Weg der Rettung gibt, den Weg der Rückkehr zur Idee des christlichen Staates. Auch hier gilt das Wort: Zurück! nicht zum Veralteten, aber zum Alten, das kein Veraltern kennt. Wir wissen sehr wohl, daß in den Kreisen, deren Schoßkind der moderne Staat ist, diese Ueberzeugung zu den Schrullen gerechnet wird, deren es nicht wenige in den Köpfen geben soll, die noch von mittelalterlichen Vorurtheilen befangen und vom Lichte der Aufklärung nicht erleuchtet sind; aber das kann und darf uns darin nicht beirren. Aus Kreisen, in denen Gottesleugnung und Religionslosigkeit zu Hause sind, und jeder wahrhaft übersinnliche Gedanke Schrulle heißt, können wir nichts anderes erwarten. Auch für sie wird der Tag kommen, der sie fühlbar darüber belehren wird, was der Mangel jener, in ihren Augen schrullenhaften Ideen und Gedanken für die menschliche Gesellschaft zu bedeuten hat.

Nannten wir in unserer vorigen Abhandlung den Kampf des Staates gegen den Atheismus einen schweren, so stehen wir nicht an, auch die Rückkehr des Staates zur Idee des christlichen Staates

eine schwierige zu nennen. Aber was wir damals über jenen sagten, das sagen wir auch jetzt über diese. So schwierig sie nämlich auch sein möge, sie ist zur zwingenden Nothwendigkeit geworden. Und darum besteht für alle, denen das Steuerruder des Staates anvertraut ist, und die auf dessen Leben einen bestimmenden Einfluss ausüben, die unausweichliche Pflicht, diese Rückkehr anzubahnen, und mit allen Mitteln, die ihnen zu Gebote stehen, zu einer vollendeten Thatsache zu machen. Denn durch sie allein kann die Gesellschaft der Güter und Segnungen wieder theilhaft werden, welche Gott für die Völker und Nationen an die Kirche geknüpft hat, und was mehr sagen will, vor dem Abgrunde, dem sie entgegentreibt, bewahrt werden. Selbst wenn die Leiter der Völker voraussehen zu können meinten, in ihren Bemühungen den Gegenanstrengungen der Gottes- und Christusleugner unterliegen zu müssen, dürften sie sich doch jener Pflicht nicht entziehen, die sie gegen Gott und die menschliche Gesellschaft haben. Wo alles auf dem Spiele steht, da muss alles eingesetzt und gewagt werden.

Aber ist es denn wahr, daß, wenn die Rückkehr zu der verlassenen Idee des christlichen Staates mit furchtloser Entschiedenheit in die Hand genommen wird, eine Niederlage zu befürchten ist? Wir tragen kein Bedenken, mit einem kräftigen Nein darauf zu antworten. Um davon zu schweigen, daß wohl viele Staaten nach dem Zeugnis der Geschichte durch den Abfall von dem christlichen Geist und den Kampf wider ihn zugrunde giengen, niemals aber ein Staat untergieng, weil er gegen den antichristlichen Geist sich erhob, und für den christlichen mit unerschütterlicher Festigkeit einstand, muss unbeugsamer Muth, der die Gegner nicht zählt, sondern wägt, dann, wenn Gott und die Wahrheit auf seiner Seite sind, zu unfehlbarem Siege führen. Und sind denn nicht Gott und die Wahrheit auf Seite des Kämpfers für das Christenthum?

Uebrigens halten wir es für einen Irrthum, wenn man dem Gedanken Raum gibt, der Gegner des christlichen Staates seien so viele und so mächtige, daß ein entschiedenes Vorgehen, wie es von uns befürwortet wird, heftige und gefahrvolle Krisen des Staates heraufbeschwören müsse. Die Furcht vor diesen Krisen ruft in manchem und vielleicht in vielen die Meinung wach, die Klugheit fordere, den Dingen vorläufig ihren Lauf zu lassen, und eine Wendung zum Bessern von günstigen Conjuncturen, die etwa der Zeitgang mit sich bringen könnte, zu erwarten. Sonderbar,

eine Wendung zum Bessern ohne Kampf gegen das böse Princip und ohne Hinwendung zu dem guten erwarten zu wollen! Wenn man den Dingen ihren Lauf lässt, da dieser auf den Abgrund hingerichtet ist, so möge man jede Hoffnung aufgeben, vor dem Sturze in denselben bewahrt zu bleiben. Und wenn man die den Staat zersetzende und zerstörende Macht fortwirken lässt, ohne ihr eine Macht entgegenzuwerfen, die ihr Halt gebietet und sie zu überwinden und zu verdrängen imstande ist, dann möge man sich keine andere Zukunft versprechen, als die Untergang und Ruinen in sich birgt. Ein Unglück für die Völker und Staaten, dass jene Furcht so allgemein geworden ist und lähmend sich auf jene gelegt hat, denen ihr Los anvertraut ist. Und wäre sie noch wenigstens begründet! Aber das gerade Gegentheil ist der Fall. Nichts als ein eitles Vorurtheil ist es, wenn man die Gegner des christlichen Staates für so viele und mächtige hält, dass man es als ein bedenkliches Wagnis ansehen müsse, mit offenem Visier zum Kampfe wider sie in die Arena zu steigen. Man entfalte doch nur furchtlos das christliche Banner, und man wird sich überzeugen, dass der Freunde des christlichen Staates mehr sind, als seiner Feinde. Das Christeuthum hat seine Wurzeln zu tief in die Volksseele geschlagen, als dass die Decennien, während deren der Kampf gegen dasselbe mehr oder weniger geführt wurde, genügt hätten, es aus ihr herauszureißen. In hellen Scharen würden die Staatsmitglieder dem vom Staate erhobenen Banner zuströmen, und zu ihnen würden sich zahllos viele auch aus der Mitte jener gesellen, die bis dahin einer andern Fahne folgten. Gewiss erinnern sich unsere Leser mit uns der freudigen Zustimmung, welche die Reden zweier Staatsmänner in den weitesten Kreisen fanden, die sich nicht scheuten, vor einem ganzen Reiche und vor ganz Europa sich feierlich zum Christenthum zu bekennen. Wäre ihnen die Unterstützung geworden, deren sie bedurften, wären nicht entmuthigende Befürchtungen dazwischen getreten, die sie nöthigten, den Arm, der das Panier des Christenthums ergriffen hatte, sinken zu lassen, dann ständen wir nicht mehr da, wo wir leider noch stehen. Wir schrieben an einer andern Stelle und wiederholen es hier: Die Feinde des christlichen Staates sind nur so lange zu fürchten, als sie gefürchtet werden, und als man sie daran gewöhnt hält, ihre Grundsätze als unantastbar, und ihren Willen als das Gesetz gelten zu lassen, dem sich alles zu beugen

hat. Man höre auf, sie zu fürchten, man trete kräftig ihrer Ueberhebung und Anmaßung entgegen und sie werden bald kleinlaut in die Schlupfwinkel sich zurückziehen, aus denen sie überhaupt nie ans Tageslicht gekommen wären, wenn sie es nicht verstanden hätten, die Wächter, denen die Aufsicht oblag, entweder in ihren Verrath zu verwickeln, oder zu täuschen und an ihnen vorbeizuschlüpfen. Irren wir uns bei dieser Ansicht?

Die Feinde des christlichen Staates, wiefern sie nämlich an die Oeffentlichkeit treten, sind die Anhänger des Liberalismus und der Socialdemokratie. Jene sind scheinbar sehr zahlreich und bestehen vorzüglich, um einer banalen Zeitungsphrase uns zu bedienen, aus den nach Bildung und Besitz maßgebenden Schichten der Gesellschaft, in Wirklichkeit jedoch verhält sich die Sache etwas anders. Die Zahl der bewussten Vertreter des Liberalismus ist nicht groß; denn ihr gehören eigentlich nur diejenigen an, welche Gottes- und Christusleugner sind, und die wenigstens das Staatsleben von der christlichen und überhaupt von jeder Religion emancipiert wissen wollen. Die größere Mehrzahl der Liberalen ist aus Feiglingen und Düpierten zusammengesetzt. Viele sind nur liberal, weil sie auf den Namen eines aufgeklärten, vorurtheilsfreien Mannes und auf die Freundschaft gewisser Herren und Kreise, die den Fortschritt repräsentieren und Wissenschaft und Geistesbildung als Monopol in Anspruch nehmen, nicht verzichten wollen, und weil sie davor zurückbeben, zu den Reactionären, Ultramontanen und bornierten Muckern gerechnet zu werden; oder weil sie mit oder ohne Grund nur durch den Ruf eines liberalen Mannes vor dem Verluste ihres Amtes, ihrer Kundschaft, ihres Einkommens und ihres Dienstes geschützt zu sein hoffen. Andere, und vielleicht nicht in geringerer Anzahl, sind liberal, weil sie den Liberalismus gar nicht kennen und darin nur eine der vielen Formen des politischen Lebens erblicken, die mit dem christlichen Glauben und Leben allseitig vereinbar sind; sie sind nur liberal, weil es gerade jetzt Mode ist und zum guten Ton zu gehören scheint. Auf alle diese Anhänger kann der Liberalismus nur zählen, so lange er in dem social-politischen Leben das Oberwasser behält. In dem Augenblicke, in dem der Staat aufhört, mit ihm zu liebäugeln und ihm das große Wort zu lassen, sind sie sämmtlich für ihn verloren.

Indessen lassen wir der überzeugungstüchtigen Vertreter des Liberalismus eine beträchtliche Anzahl sein, jedenfalls ist es um

ihre Macht schlecht bestellt. Der Liberalismus konnte vor vielen Jahren für stark gehalten werden, in der Gegenwart ist seine Schwäche eine offenkundige Thatsache. Die Schlagwörter, die er erfunden hat und die einst eine elektrisierende Macht zu haben schienen, haben ihre Kraft eingebüßt: die Phrasen, an denen er reich ist, und die einst mit Begeisterung vielfach vernommen wurden, verhallen wirkungslos und finden keinen Glauben mehr. Nichts von dem, was er versprochen, hat er gehalten. Freiheit und Glück verhieß er den Völkern, und Knechtschaft und Elend brachte er ihnen. Gründlich hat er das eigentliche Volk enttäuscht; längst hat dieses begonnen, in seinen breitesten Schichten von ihm mit Unwillen sich abzuwenden.

Dazu kömmt, daß er selbst es sich nicht verhehlen kann, vielleicht bald den Platz, den er eingenommen, an seine Todfeindin, die Socialdemokratie, welche Fleisch von seinem Fleische und Bein von seinem Bein ist, abtreten zu müssen. Abbé Sieyes schrieb einst: ‚Was ist jetzt der dritte Stand? Nichts. Was soll er werden? Alles‘. Sind wir nicht berechtigt im Hinblick auf die Erscheinungen der Gegenwart eine kleine Veränderung an seinem Worte vorzunehmen, und zu schreiben: ‚Was ist jetzt der vierte Stand? Nichts. Was soll er werden? Alles‘. Schon klopft die Socialdemokratie an der Thür und begehrt Einlass vom Liberalismus; wenn er sie ihr nicht aufmacht, wird sie einbrechen, und Abrechnung mit ihm halten; Compromisse und Zugeständnisse jeder Art wird sie von sich weisen, nicht einmal mit Ergebung auf Gnade und Ungnade wird sie sich zufriedenstellen, sondern als Henkerin das oft gesprochene Urtheil an ihm vollziehen. Fürwahr man muss nur einigen Sinn für die Stimmen haben, die durch die Tiefen des Volkes gehen, um den letzten Zweifel an der äußersten Schwäche des Liberalismus auf immer abzulegen, und um demselben und allem, was an ihn gekettet ist, für eine nahe Zukunft einen gewissen Untergang mit Grauen auch ohne Prophetengabe vorherzusagen.

Allerdings steht der Liberalismus jetzt noch da, geschützt durch Hunderttausende von Bajonneten; allein diese Schutzwehr, die einzige, welche er besitzt, kann das Verhängnis, von dem er bedroht ist, nur aufschieben, nicht aber abwenden. Die Ueberlegenheit der Socialdemokratie über den Liberalismus auf geistigem Gebiet sichert jener ja den endlichen Sieg über ihn auf jedem Gebiet,

weil siegende Ideen, als lebensgestaltende, den Keim der Zukunft in sich tragen, und diese mit innewohnender, unaufhörlich wachsender Kraft zu ihrem thatsächlichen Ausdruck machen. Oder will man etwa, um jene Ueberlegenheit als zweifelhaft erscheinen zu lassen, uns auf das Rededuell verweisen, das jüngst durch einige Tage die Reichstagsversammlung in Berlin in Anspruch nahm, da sich an demselben doch auch der Liberalismus mit Erfolg betheiligte, und Gelegenheit fand, seine Superiorität über die Socialdemokratie auch auf dem Gebiete der Ideen zu beweisen? Man erreicht durch diesen Hinweis die beabsichtigte Wirkung nicht. Der Grund, daß die Socialdemokraten auch den Liberalen unterlegen zu sein scheinen konnten, liegt ausschließlich in der verfehlten Taktik der ersten. Den Liberalen gegenüber hätten sie bei der für sie fatalen Frage über den Zukunftsstaat unentwegt bei der Antwort verharren müssen, derselbe werde nichts anders sein, als das Resultat der socialen Entwicklung, die in strenger Folgerichtigkeit aus den Principien des Liberalismus hervorgehe, oder mit anderen Worten, der Zukunftsstaat sei der in seiner Entwicklung nicht willkürlich aufgehaltene, sondern bis zu seiner letzten Entwicklungsphase vorangeschrittene liberale Staat. Durch diese Antwort würden sie die Verlegenheit, in der sie sich befanden, auf ihre liberalen Gegner abgewälzt haben. Um so mehr erregte es unser Staunen, daß sie diesesmal von der gesagten Taktik absahen, als sie doch bei andern, ihnen viel weniger unbequemen Anlässen einen ausgiebigen und häufig äußerst geschickten Gebrauch davon machten. Die Socialdemokratie ist eben gegen alle rein geistigen Angriffe des Liberalismus gefeit. Sie hängt dem letztern an den Rockschößen und vergeblich ist all sein Bemühen sie abzuschütteln; im Gegentheil, je mehr er sich bemüht, ihrer los zu werden, desto näher kömmt der Augenblick, wo sie ihm die Hand an die Gurgel legen wird.

Steht es aber so um den Liberalismus, welchen Grund kann dann der Staat noch haben, den vollen Bruch mit ihm zu fürchten, selbst wenn die Zahl seiner Adepten viel größer wäre, als sie es in der That ist? Wie er, nur getragen von der Täuschung des Volkes und meistens von der Blindheit und Schwäche der Staatenlenker, ohne irgend eine wahre Macht in sich zu besitzen, in die Höhe kam, so kann er sich auch auf der Höhe nicht durch eigene Macht, sondern nur durch die Macht halten, die der Staat ihm zu Diensten stellt. Zieht der Staat sich von ihm zurück, dann stürzt

er unfehlbar zurück in die Tiefe. Ohne jeden Lärm und jedes Gepolter wird freilich dieser Sturz nicht vor sich gehen, aber das wird auch alles sein; und Lärm und Gepolter fürchtet man doch nicht.

Um jedoch von dem Gesagten eine Auslegung fern zu halten, die gegen unsere Absicht verstoßen würde, erklären wir ausdrücklich, daß der volle Bruch mit dem Liberalismus, den wir als nothwendig für den Staat hinstellten, durchaus nicht gleichbedeutend mit der gewaltsamen Aenderung irgend einer politischen Staatsform ist und deshalb auch nicht den Schatten eines Staatsstreiches an sich trägt. Nicht ohne Grund machten wir unsere Leser an verschiedenen Stellen unserer Abhandlung darauf aufmerksam, daß der Liberalismus als solcher einen Staats- und Regierungsgeist, nicht aber eine Staats- und Regierungsform besagt. Es ist allerdings wahr, daß der Liberalismus nicht mit allen politischen Staatsformen vereinbar ist, aber es ist ebenso wahr, daß es keine politische Staatsform gibt, deren Bestand durch den Liberalismus bedingt wäre. Nichts steht also im Wege, daß der Staat den Liberalismus von sich weise, und trotzdem die Staatsform, welche derselbe für die zweckdienlichste zur Erlangung und Erhaltung seines maßgebenden Einflusses auf das öffentliche Leben erachtete, intact bewahre. Oder werden wir etwa dafür halten, daß der Staat sich vom Liberalismus nicht abwenden könne, ohne aufhören zu müssen, als Staatsform die durch die Grundgesetze und Volksvertretung gemäßigte Monarchie zu besitzen? Gewiss nicht; wenn auch diese Staatsform zum Wesen des Liberalismus gehörte, was jedoch kaum von seinen Bekennern behauptet werden möchte, so gehört doch der Liberalismus in keiner Weise zu ihrem Wesen. Nicht weniger kann sie vom antiliberalen und christlichen Geiste beseelt sein, als sie vom liberalen und antichristlichen Geiste in Beschlag genommen wird. Und wenn es dem Liberalismus fast allgemein gelang, durch diese Staatsform die Herrschaft in die Hände zu bekommen und sich darin zu behaupten, so liegt die Schuld nicht an ihr, sondern an der Gedankenlosigkeit oder Connivenz jener, die ihm den Missbrauch ermöglichten.

Nur Unverstand also kann sich einreden, der Bruch mit dem Liberalismus sei ohne Aenderung der bestehenden Staatsform unmöglich. Wir leugnen gewiss nicht, daß der Liberalismus thatsächlich im Parlamentarismus seine kräftigste Stütze fand und bis zur Stunde findet; was wir leugnen, ist nur das eine, daß er

diese Stütze anders als durch fremde Hilfe besitzt. Und wir glauben uns dabei im Rechte zu befinden. Denn ein mehr als blinder Glaube scheint uns zu der Annahme nöthig zu sein, daß unsere heutigen Parlamente mit ihren Majoritäten in der That ein Bild des Volkes in seiner Mehrheit seien. Und doch nur durch diese Fiction erhält sich der Liberalismus am Ruder, nur auf sie gestützt fordert er, daß die ganze Staatsmaschinerie ihm zu Willen sei und für die Verwirklichung seiner Pläne und die Förderung seiner Interessen arbeite, wie viel auch immer das eigentliche Volk darunter zu leiden haben möge. Und darin sehen wir den Grund, warum die Massen, die sich, getrieben durch ihre elende zeitliche Lage in Verbindung mit dem noch größeren geistigen Elend, das Unglaube und Gottlosigkeit über sie brachte, der Socialdemokratie in die Arme warfen, zähneknirschend gegen den Staat selbst sich wenden und nur mehr von seiner Zertrümmerung sich Rettung versprechen. Zu lange hat der Liberalismus in allen Angelegenheiten des öffentlichen und staatlichen Lebens das große Wort geführt und den Ton angegeben, als daß das Volk die Unterscheidung von Staat und Partei nicht hätte vergessen müssen. Darf und kann also der Staat jener Fiction noch die Hand bieten oder ihr gar Vorschub leisten? muſs er ihr nicht vielmehr ein Ende bereiten, um sich nicht mit dem Liberalismus zu identificieren? Im nämlichen Augenblick aber — was uns hier allein berührt — in welchem das geschieht, werden Parlamentarismus und Liberalismus nicht mehr zwei Namen für die nämliche Sache sein und wird der Beweis geliefert sein, daß der Parlamentarismus, weit entfernt davon, in seinem Dasein vom Liberalismus abzuhängen, vielmehr durch den Bruch mit diesem wahrhaft lebensfähig und fruchtbringend, nicht für eine Partei, sondern für das gesammte Volk wird.

Nicht mehr aber, als die Vertreter des Liberalismus, sind die Vertreter der Socialdemokratie zu fürchten. So feindselig auch diese jenen gegenüber auftreten mögen, so besteht doch zwischen der Socialdemokratie und dem Liberalismus eine Verbindung, die nicht inniger gedacht werden kann. Nicht nur entsteht jene aus diesem, sondern sie zieht auch ihren Lebenssaft aus ihm, so daß sie ohne ihn verkümmern und verdorren müſste gleich einem entwurzelten Baum. Von ihm allein überkömmt sie die Principien, auf welche sie sich stützt, er ist ihr die Quelle, aus der sie ihren

ganzen idealen Inhalt schöpft. Mit einem Worte, die Socialdemokratie ist nichts anderes als der durch den vierten Stand entwickelte und bis zu seinen letzten Consequenzen weitergeführte Liberalismus. Was also immer der Staat unternehmen mag, um sich den Umklammerungen des Liberalismus zu entwinden, das trägt nothwendig zur Lahmlegung der Socialdemokratie bei. Der Niedergang des Liberalismus zieht unfehlbar den Niedergang der letzteren nach sich. Sie ist somit ausschließlich für den liberalen Staat ein Gegenstand beängstigender Unruhe, weil sie eine Gefahr ist, die nur der Liberalismus über den Staat bringt und die nur durch ihn ihre Intensität und ihren Umfang erhält, nur durch ihn daran unaufhörlich zunimmt.

Wir befinden uns also in unserem Rechte, wenn wir den Lenkern der Staaten vollständigen Sieg über die Feinde des christlichen Staates versprechen, wenn sie nur der einen Bedingung nachkommen, daß sie dieselben nicht fürchten, sondern mit ungebrochenem Muthe einen Kampf gegen sie aufnehmen, der nicht eher schweige, als bis das Staatsleben ihrem Einwirken entzogen und dem Einflusse des christlichen Geistes auf dasselbe ein freier, unbehinderter Weg geöffnet ist.

Der Anfang dieses Kampfes muss ohne Zweifel damit gemacht werden, daß der Staat dem Kesseltreiben gegen die Kirche und das Christenthum nicht mit verschränkten Armen zuschaue, sondern die Einstellung desselben mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in die Hand nehme. Dasselbe begann lange bevor noch vom Liberalismus als einem ausgesprochenen social-politischen System die Rede war. War doch größtmöglichste Verbreitung des Unglaubens, und darum Kampf gegen die Kirche und das Christenthum die nothwendige Vorbedingung für dessen Erscheinen auf dem Plane des öffentlichen Lebens. Nur Unglaube konnte den Boden bereiten, dessen der Liberalismus vonnöthen hatte, um Wurzel zu schlagen und in die Höhe zu wuchern. Wie seine Väter und Freunde jenen Kampf geführt haben, das schilderten wir oben, nicht mit unseren Worten, sondern mit den Worten von Männern, wie es Görres und Leo waren. Man würde sich jedoch täuschen, wenn man in dem Unglauben nur den zum ersten Aufgehen und Wachsthum des Liberalismus nöthigen Boden sehen würde, nicht aber zugleich den Boden, dessen er unumgänglich zu seinem Bestande bedarf, und der im strengen Sinne des Wortes

für ihn die Natur des einzigen Nährbodens hat. Wir können uns dafür auf unsere obigen Auseinandersetzungen berufen. Damit ist nun aber auch gesagt, dass die Erhaltung des Unglaubens eine Lebensfrage für den Liberalismus ist. Auch wenn er wollte, kann er unmöglich von dem alten Kesseltreiben lassen; er muss es fortsetzen, wenn er seinen Platz behaupten will. Er muss es fortsetzen, obwohl er zu seinem Schrecken wahrnimmt, daß auch das Proletariat angefangen hat, sich daran zu betheiligen, aber dabei Ziele zu verfolgen, die den seinigen schnurstracks entgegenlaufen.

Nie also kann sich der Staat versprechen, über die Feinde des christlichen Staates zu siegen, wenn er nicht durch energische und rücksichtslose Unterdrückung des unwürdigen Treibens gegen die Kirche und das Christenthum die Rückkehr zur Idee des christlichen Staates anbahnt. Ohne dieselbe bleibt er unter der Herrschaft des Liberalismus und wird er gezwungen das Los zu theilen, welches diesem die Socialdemokratie bereitet.

Vor allem möge der Staat dem antichristlichen Geiste die Stätten der Wissenschaft entziehen. Unverantwortlich wäre es, wenn er Lehrern an denselben zu wirken gestattete, die sich in den Dienst jenes Geistes gestellt haben, und fast ebenso viele Ungläubige und Gottesleugner heranziehen, als jene sind, die das Unglück haben, zu ihren Füßen zu sitzen oder gar sitzen zu müssen. Vor nicht gar langer Zeit gab der Unterrichtsminister eines großen Staates in öffentlicher Parlamentssitzung die Erklärung ab, es sei um das Christenthum an den Universitäten nicht so übel bestellt, als man auf gewisser Seite anzunehmen geneigt sei. Wir sind weit entfernt davon, die Wahrhaftigkeit dieses Ministers in Frage ziehen zu wollen, aber seine Kenntnisse von den wahren Zuständen der Universitäten wagen wir als mangelhafte zu bezeichnen. Wer einen tieferen Einblick in diese genommen hat, und sich die Mühe nicht verdrießen ließ, den Standpunkt, welchen die meisten Universitätslehrer einnehmen, und die Geistesrichtung, der sie bei ihren Vorträgen folgen, zu prüfen, und die Vorgänge bei der Besetzung der Kathedern zu beobachten, der muss mit uns der gleichen Meinung sein. Mit uns muss er es für eine unbestrittene Thatsache halten, daß der Glaube an die Kirche und das Christenthum auf den Universitäten von dem ihm gebürenden Platze verdrängt, und an seine Stelle die ungläubige Wissenschaft getreten ist, die entweder jeden Gottesbegriff verwirft oder einen Gottesbegriff construiert,

welcher der Gottesleugnung gleichkömmt. Und eine Thatsache ist es, die vor Aller Augen liegt, daß an manchen Universitäten Lehrstühle selbst für die protestantische Theologie mit Gelehrten besetzt sind, die sich offen zu einem Rationalismus bekennen, der jeden Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums untergräbt und zerstört. Begreiflich, daß jene Erklärung, die als Antwort auf die Klage über die Entchristlichung der Universitäten gegeben wurde, niemand beruhigen konnte. Daß sie aber noch viel weniger imstande war, jemand zu befriedigen, dafür sorgte das Wort über die Vertheilung von Licht und Schatten, das bei ihr fiel. Denn möge dieses Wort immerhin eine Art von Versprechen enthalten, daß die Universitäten dem Christenthum nicht verschlossen sein sollen, so schließt es doch zugleich die Versicherung ein, daß dem Antichristenthum in keiner Weise werde nahegetreten werden. Und doch, es muss diesem nahegetreten werden, wenn man nicht den Feinden des christlichen Staates eine mächtige Stütze lassen, und dahin wirken will, daß ihre Kampffähigkeit gestärkt und auf so lange erhalten wird, bis die Socialdemokraten das Werk vollenden, das sie begannen. Aber, wird man uns erwidern, was wird dann aus der Lehrfreiheit, auf die auch in der angeführten Erklärung eine Berufung stattfand? Eine kurze Antwort auf diese Einrede möge genügen, weil wir in unserem vorigen Artikel eine ausführlichere Behandlung ihr zu theil werden ließen. Jene Lehrfreiheit, sagen wir, die das Palladium ist, unter dem der Liberalismus seinen Einzug in die Universitäten hielt, und an dem er zum Schutze seines Besitzes krampfhaft sich anklammert, wird, wie sie es verdient, zu nichte werden. Ist sie ja auch nur eine Erfindung des Liberalismus, die mit der Natur der Dinge im Widerspruch steht, da es ein Recht, die Gottes- und Christusleugnung in die Welt der Geister zu tragen, weder gibt noch geben kann. Die wahre Lehrfreiheit aber, welche ein Recht besagt innerhalb des vom Naturgesetz und von den rechtskräftigen positiven Gesetzen bestimmten Rahmens, wird durch die Verbannung des Antichristenthums aus den Universitäten gar nicht berührt.

Ferner hat der Staat seine volle Aufmerksamkeit der Presse zuzuwenden. Der Kampf gegen den christlichen Staat durch die Bekämpfung der Kirche und des Christenthums hält sich nicht innerhalb der Mauern jener Anstalten, die sich der höheren Ausbildung unserer Jugend widmen, sondern er wird auch außerhalb

derselben in jeder Weise geführt. Viel zwar ist für das Antichristenthum gewonnen, wenn die Jugend, die einen akademischen Beruf verfolgt, und der großen Mehrzahl nach zu hervorragenden und einflußreichen Stellungen im öffentlichen Leben bestimmt ist, der Kirche entfremdet und auf die Seite des Unglaubens gezogen wird; allein dadurch würde das angestrebte Ziel nur langsam gefördert und die Erreichung desselben eine bedeutende Verzögerung erfahren. Es müssen andere Mittel zu Hilfe gerufen werden, die neben drastischer Wirkung den Vorzug haben, für das Antichristenthum unmittelbar auch jene zu gewinnen, welche die Bahn akademischer Bildung, aus welchem Grunde auch immer, nicht einschlagen. Unter diesen Mitteln ragt aber die Presse hervor, weil ihr Einfluss auf die Gedanken und Gesinnungen der Menschen ein großer, ja ein unberechenbarer ist. Es lässt sich kaum ein Weg aussinnen, auf dem man so sicher und so schnell in weiten Kreisen Anschauungen, denen man die Oberhand vor anderen verschaffen möchte, verbreiten könnte, als den Weg der Presse. Nur zu gut war das dem Freimaurer- und Illuminatenthum bekannt. Es ließ sich die größten Anstrengungen und Opfer kosten, um die Presse seinen Zwecken frohnbar zu machen und in seine Gewalt zu bekommen. Und wir müssen gestehen, daß sein Mühen nicht ohne Erfolg blieb. Die antichristliche Presse nahm in wahrhaft riesigen Verhältnissen zu, und gab dem Antichristenthum, dessen hauptsächliche Verkörperung das Freimaurerthum ist, eine derartige Ausdehnung, daß dieses die Zeit für gekommen erachten konnte, in der es sich anschicken durfte, durch sein Eindrängen in das gesellschaftliche Leben als Liberalismus in die Oeffentlichkeit zu treten, und den Versuch zu machen, den antichristlichen und atheistischen Staat zu verwirklichen. Daraus ist die Thatsache erklärlich, daß das, was wir oben das Kesseltreiben gegen die Kirche und das Christenthum nannten, nirgendwo so in Blüte steht, als in der Presse. Hunderte von Büchern und Abhandlungen erscheinen in kurzen Zeiträumen, deren Titel allein schon hinreicht, um zu sehen, daß sie vom antichristlichen Geiste inspiriert, einzig die Ausbreitung des Antichristenthums bezwecken. Und man glaube ja nicht, daß es sich da nur um Werke handle, in denen ein gelehrter Ton angeschlagen wird; nein, weil man sich jedem Ohr vernehmlich machen will, setzt man Bücher und Tractate ohne Zahl in die Welt, von denen man sich verspricht, daß auch Menschen,

denen ein Werk durch den wissenschaftlichen Anstrich, den es sich gibt, ungenießbar wird, mit Gier darnach greifen. Daher überwiegen auf jedem Gebiete der Literatur die Werke, die vom Gifte des Unglaubens infiltriert sind, und, wofern nicht eine nicht gewöhnliche Widerstandskraft des Lesers die Wirkung des Giftes paralysiert, tödtlich wirken müssen. Grauenvoller noch gestaltet sich die Sache, wenn wir einen Blick auf die Tagesblätter werfen, die in die Hände aller kommen. Mit wenigen Ausnahmen arbeiten sie an der Bekämpfung der Kirche und des Christenthums, und lassen nichts unversucht, um neue Gebiete für den Unglauben zu erobern. Die unverschämte Anmaßung und zügellose Frechheit, mit der namentlich ein entartetes Judenthum die Tagesliteratur missbraucht, um die Kirche und das Christenthum mit Spott und Hohn zu überschütten, mit Lüge und Verleumdung verächtlich und mit Entstellung und Verdrehung lächerlich zu machen, muss in jedem nicht zur Clique gehörenden Leser jenes Knirschen des ganzen innern Menschen wachrufen, von dem der unvergeßliche Mallinckrodt einst sprach. Und das ist das Werk des Freimaurerthums, das einzig darauf hinzielt, dem antichristlichen Geiste den Boden, den er demselben bereitete, damit er im öffentlichen, gesellschaftlichen Leben Fuß fassen und mit Aussicht auf Erfolg die Herrschaft auch über das Staaten- und Völkerleben anstreben könne, zu wahren, zu erweitern und zu verhärten.

Damit ist aber dem Staate der Weg angewiesen, den er einzuschlagen hat, um über die Feinde des christlichen Staates Herr zu werden. Bejammernswert wäre es, wenn der Staat sich durch irgend eine Rücksicht von dem entschlossenen Auftreten gegen eine Presse, wie wir sie schilderten, abhalten ließe. Jede Schonung und Nachgiebigkeit, die der Staat ihr gegenüber walten läßt, ist Grausamkeit gegen ihn selbst und das arme Volk, dessen Wohl ihm anvertraut ist. Es ist nothwendig, daß eine solche Presse nicht nur zurückgedrängt, sondern daß sie vernichtet und unmöglich gemacht werde. Der Staat darf und kann überhaupt eine Preßfreiheit, bei der jene Presse bestehen und mit ihren Giftproducten die Gesellschaft überschwemmen kann, weder anerkennen noch dulden. Eine derartige Preßfreiheit ist aber diejenige, welche der Liberalismus, der, mögen es seine Anhänger wissen oder nicht, der Handlanger des Freimaurerthums ist, für einen wesentlichen Bestandtheil eines freien Staatslebens erklärt hat; gewiss nicht, um der Presse

durchgehends, sondern nur um seiner Presse freie, oder vielmehr ungebundene und ungestörte Bewegung zu erlangen. Freilich ist es wahr, daß sie zum Wesen des Liberalismus, und infolge dessen zum Wesen des liberalen Staates gehört, aber unwahr ist es, daß sie ein wesentliches Erfordernis ist, damit wahrhafte Freiheit im Staatsleben herrsche. Denn mit der wahren Freiheit, die nur innerhalb der Schranken der moralischen Ordnung gefunden werden kann, hat sie nichts zu schaffen. Solange diese Ordnung für eine objective gehalten, und ihr eine vom menschlichen Willen unabhängige Geltung zuerkannt wird, ist die Preßfreiheit des Liberalismus ein Unding. Es gibt keine Freiheit, den Unglauben durch die Presse zu verbreiten, das Volk zu bethören, und die Fundamente zu berennen, auf denen der Staat ruht, weil es keine Freiheit gibt noch geben kann, Verbrechen, und dazu Verbrechen der gräulichsten Art zu begehen.

Wenn aber der Staat auf seiner Rückkehr zur Idee des christlichen Staates kein Bedenken tragen soll, zum Angriff der Preßfreiheit vorzugehen, die der Liberalismus ausgesonnen hat, und in deren Namen er in tyrannischer Weise die öffentliche Meinung zu beherrschen, oder vielmehr seine Idee mit dem Schein der öffentlichen Meinung zu umgeben sucht, so gilt das gleiche auch von der ihr nahe verwandten Redefreiheit. Auch sie ist ein Geschenk, das uns der Liberalismus in der gleichen Absicht machte, die er bei der Lehr- und Preßfreiheit verfolgte. Nicht das geschriebene Wort allein, auch das gesprochene sollte zur Wegräumung der Hindernisse beitragen, die dem Liberalismus aus dem Glauben an Gott und seinen Christus in den Völkern erwuchs. Ein Rückblick auf die Vergangenheit, die noch nicht weit hinter uns liegt reicht hin zum Beweise, daß er auf das gesprochene Wort nicht vergebens hoffte, und demselben manche Erfolge zu verdanken hat. Es ist eine offenkundige Thatsache, daß die Reden, welche während einer gewissen Zeitperiode in Parlamenten, Volksversammlungen und Vereinen verschiedenster Benennung gehalten wurden, und welche von offenen oder versteckten Angriffen gegen die Kirche und das Christenthum strotzten, nicht ohne Eindruck auf die Zeitgenossen blieben. Während durch sie in den einen der Glaube erstickt wurde, wurden in den anderen Zweifel geweckt, und in noch viel mehreren jene Feigheit wachgerufen, die sie kampfunfähig und wider ihre bessere Ueberzeugung zu Schleppträgern des Liberalismus

machte. Allerdings haben wir in jüngster Zeit eine wahrnehmbare Wendung zum Bessern darin zu verzeichnen, allein deren Grund liegt sicherlich nicht in einer Gesinnungsänderung der Vertreter des Liberalismus, sondern ausschließlich in der nur zu begründeten Entdeckung derselben, daß durch solche Reden der Socialdemokratie ein unerwünschter Vorschub geleistet werde. Dafür haben sich die hervorragenden Führer der Socialdemokratie die Redefreiheit, welche der Liberalismus als sein Privilegium anzusehen gewohnt war, zu Nutzen gemacht. Gewöhnt, wie sie sind, ohne Umschweife ihre innersten Gedanken und Gesinnungen der Welt der Arbeiter und Proletarier zu enthüllen, wiederholten sie nicht nur, was sie vom Liberalismus gelernt hatten, sondern überboten es noch weit. Wie die Verfechter des Liberalismus, welche die Wissenschaft, deren Lob sie bis zum Ueberdrusse besungen hatten, als Feindin des Glaubens ins Feld führten, beriefen auch sie sich, ohne den Vorwurf der Lächerlichkeit zu fürchten, der viele aus ihrer Mitte treffen mußte, auf die Wissenschaft und ihre Resultate. Hinter diesem Schilde gedeckt verhöhnen sie bis zur Stunde die Kirche, verspotten sie das Christenthum, verlachen sie den Glauben, und machen dessen Verwerfung zur Bedingung, deren Erfüllung der erste Schritt auf der Bahn des Glückes ist. Wer immer ihre unaufhörlich wiederholten Lästerungen, und daneben die Lage der Massen, in die sie hineingeschleudert werden, mit ruhigem Ernste ins Auge faßt, der kann es nicht mehr auffallend finden, daß nicht nur der Unglaube an die Kirche und das Christenthum im eigentlichen Volke an Ausdehnung gewinnt, sondern daß auch die grauenerregende Erscheinung eines dämonischen Hasses gegen die Kirche und das Christenthum in demselben seit Jahren sich offen zu zeigen begann. Und diesen Lästerern sollte der Staat den Mund nicht verschließen können und müssen? Unmöglich kann doch der Staat eine Redefreiheit, welche solche Früchte trägt und darauf ausgeht, ganze Classen der Bevölkerung in den Unglauben und den Haß der Religion hineinzujagen, noch als eine menschenwürdige Freiheit ansehen, die irgend eine Rücksicht verdient.

Lehrfreiheit, Preßfreiheit und Redefreiheit, das sind die drei Freiheiten, mit deren Hilfe der Liberalismus sich in das Staatswesen eingenistet hat, und in demselben zu behaupten sucht, und durch die auch die Socialdemokratie, als folgerichtige Entwicklung des Liberalismus, ihren Besitz im Volke festigt und ausbreitet.

Fallen diese Freiheiten, dann hat man dem Liberalismus und der Socialdemokratie einen Stoß versetzt, von dem sie sich nicht mehr erholen werden. Aber gesetzt auch, daß energische Maßregeln des Staates gegen dieselben nur langsam zum Ziele führen würden, so gibt es noch ein anderes Mittel, das den Staat unfehlbar und schnell von den Umschlingungen des Liberalismus frei machen müßte. Es besteht in dem unbesiegbaren Widerstande des Staates gegen alle Culturkampfsgelüste des Liberalismus. Wenn der Staat durch Wort und That die Erklärung abgibt, daß er keine Macht über die Kirche besitze und nie seine Hand zu einer kirchlich-politischen Gesetzgebung bieten werde, welche deren Freiheit und Unabhängigkeit antaste, dann hat er den Lebensnerv des Liberalismus durchschnitten. Ist doch dieser, wie wir an einer andern Stelle sahen, durch sein Wesen auf die Knechtung und Unterdrückung der Kirche angewiesen. Neben einer freien souveränen Kirche wird der Liberalismus vielleicht auf einige Zeit noch ein kümmerliches Dasein fristen können; zu rechtem Leben aber nimmermehr es bringen. Die Kirche, welche sich ihrer ganzen gottgegebenen Freiheit erfreut, ist der Tod des Liberalismus und der Socialdemokratie.

In möglichster Kürze müssen wir noch eines Hindernisses im Kampfe wider die Feinde des christlichen Staates und für die Restauration desselben Erwähnung thun. Wo immer noch ein christlicher Sinn lebt, da wird man mit uns die religiöse Trennung, welche im sechzehnten Jahrhundert stattfand, als ein großes Unglück für die davon betroffenen Völker ansehen. Viele und bedeutende Männer wollen darin sogar den letzten Grund der Uebel erblicken, die in stets wachsendem Maße die menschliche Gesellschaft heimsuchen und scheinbar unaufhaltsam ihrem Höhepunkt entgegendrängen. Wir enthalten uns jedes näheren Eingehens auf diese Ansicht, um uns nicht zu weit von unserem Gegenstande zu entfernen. Eine feststehende Thatsache ist es, daß infolge jener Trennung sich in verschiedenen Staaten neben der katholischen Kirche und im Gegensatz zu ihr religiöse Gemeinschaften bildeten, welche nur einen Theil des Christenthums, wie es in der katholischen Kirche lebte, mit sich hinübernahmen, gegen das Uebrige aber protestierten. Sehr begreiflich ist es, daß in diesen getrennten Gemeinschaften ein Geist der Abneigung und Feindschaft gegen die Kirche sich herausbildete, und daß allmählig dessen Pflege zur Erhaltung

derselben für nothwendig erachtet wurde. So oft ein kräftigeres Leben in der Kirche sich regt, lodert dieser Geist von neuem auf und erreicht nicht selten einen Grad der Heftigkeit, der an Fanatismus gränzt. Selbst die jüngste Gegenwart legt Zeugnis dafür ab. Wir brauchen uns nicht auf den Protestantenverein und den evangelischen Bund zu berufen; die Vorgänge in den gesetzgebenden Versammlungen mancher Länder reden laut genug. Und darin sehen wir den Grund einer Erscheinung, die, wie sie höchst bedauerlich ist, so auch für die Wiederherstellung des christlichen Staates sich als schädlich erweisen muss.

Der Kampf nämlich gegen die Kirche wird als Parole nicht allein von denjenigen Gliedern jener Gemeinschaften, die längst außer dem Glauben an die Göttlichkeit der Kirche auch den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums preisgegeben haben und somit wohl Protestanten im vollsten und eigentlichsten Sinne des Wortes, aber nicht mehr protestantische Christen sind, sondern auch von denjenigen ausgegeben, die den Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums mit ganzer Seele umfangen. Es kann nicht auffallend sein, daß jene ersten dem Liberalismus unbedingte Heerfolge leisten und nach besten Kräften sich an den Kampf- und Unterdrückungsgesetzen gegen die Kirche betheiligen; aber wie haben wir es uns zu erklären, daß auch diese anderen, die doch die Grundanschauungen des Liberalismus verwerfen, trotzdem vereint mit demselben gegen die Kirche ins Feld ziehen? Wir gaben die Erklärung im Obigen. Darin liegt sie, daß sie in den Unterdrückungsgesetzen des Liberalismus zugleich Schutzgesetze für das protestantische Christenthum sehen zu dürfen meinen, oder, was zuletzt auf das Gleiche hinausläuft, daß sie sich einreden, mit Hilfe des Liberalismus gegen die Kirche, von deren freiem Leben und Wirken sie eine Gefahr für sich selbst fürchten, eine kräftige Stütze zu finden. Aber gerade das ist ein verhängnisvoller Irrthum.

Gewiss ist es vor allem, daß unsere getrennten Brüder viel weniger von dem freien Leben und Wirken der Kirche, als von den Unterdrückungsgesetzen, mit denen der Liberalismus dieselbe knebelt, zu fürchten haben. Wir könnten die Erfahrung anrufen, die jedem, welcher belehrt sein will, das Geständnis abnöthigt, daß die Schläge, welche die Kirche treffen, auf den noch gläubigen Protestantismus zurückfallen und ihn schwächen, während sie meist die Macht jener in hellerem Lichte strahlen lassen; aber wir haben

etwas anderes, worauf man das Augenmerk nicht zu richten pflegt. Es ist nämlich ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen dem gläubigen Protestantismus und der katholischen Kirche, kraft dessen die Vernichtung jenes unausbleiblich wäre, wenn diese je untergehen könnte. Was der gläubige Protestantismus an positivem Gehalt noch besitzt, das hat er aus der Kirche mit sich genommen, aber die volle Bürgschaft für dessen göttlichen Charakter trägt nicht er, sondern nur die Kirche in sich. Und darum gebricht es dem Glauben an die Göttlichkeit des Christenthums an Festigkeit und Unwandelbarkeit ohne den Glauben an die Göttlichkeit der Kirche; ohne diesen wird die Geschichte jenes nicht eine Geschichte von Entwicklungen, sondern von Veränderungen; ohne ihn wird und muss dem gläubigen Protestantismus bald der rationalistische gegenüberstehen und wird jener gegen diesen ebenso ohnmächtig sein, als es der Liberalismus gegen die Socialdemokratie ist. Auch von diesem Gedanken können wir unser obiges Wort wiederholen, daß nämlich nicht die Vergangenheit nur, sondern auch und ganz besonders die allerjüngste Gegenwart ein kräftiger Beweis dafür ist.

Und dann, was versprechen sich denn die gläubigen Protestanten von einer kirchlich-politischen Gesetzgebung des Liberalismus und von einem Culturkampf gegen die Kirche, der von demselben insceniert wird? Ohne Zweifel ein neues Aufblühen des protestantischen Christenthums. Schweigend gehen wir darüber hinweg, daß es wenig Vertrauen auf die innere Tüchtigkeit des Protestantismus verräth, wenn man dessen Aufblühen mit der Bedrückung und Knechtung der Kirche in innere Zusammengehörigkeit bringt; offenbar ist es, daß jene Erwartung sich nur auf Unkenntnis der eigentlichen Ziele des Liberalismus stützen kann. Was dieser in der Kirche verfolgt, das ist nicht das katholische Christenthum, sondern das Christenthum überhaupt. Er will einen der Kirche entfremdeten und einen bis zu einem gewissen Grad feindlichen Staat, weil er einen Staat ohne Gott und Christus will. Selbsttäuschung ist es somit, wenn die Protestanten sich vorreden sollten, der Liberalismus führe aus Liebe zu ihnen den Culturkampf. Allerdings kann es den Schein haben, als sei der Liberalismus dem Protestantismus hold, allein dieses Wohlwollen gilt in nächster Linie dem rationalistischen Protestantismus, dem gläubigen aber nur in wiefern er Feind der Kirche, nicht in wiefern er Freund des Christenthums ist und den Glauben an dessen Göttlichkeit festhält.

Endlich, um zum Schlusse zu eilen, können die gläubigen Protestanten den Liberalismus für ihr Interesse nicht in Dienst nehmen, ohne gegen ihren Willen unter dessen tyrannische Botmäßigkeit gestellt zu werden. Denn es wäre doch eine eigenthümliche Forderung, nachdem man einmal dem Liberalismus das Recht zuerkannt hat, mit seinen Gesetzen und Verordnungen in die religiösen Angelegenheiten der Christen einzugreifen, von demselben den Verzicht auf dieses Recht zu verlangen, wo es sich um die religiösen Angelegenheiten der protestantischen Christen handelt. Aber wenn sie auch, wie es thatsächlich der Fall ist, ausgesprochen wird, so darf sie auf Annahme von Seite des Liberalismus nicht rechnen. Nie wird sich der letztere dazu bequemen, vor dem protestantischen Gemeindewesen und Gemeindeleben Halt zu machen und es als unverletzbar und unangreifbar anzusehen. Oder soll man etwa glauben, der Liberalismus sehe im gläubigen Protestantismus nur einen Bundesgenossen, der vereint mit ihm auf die Entchristlichung des Staats- und Völkerlebens hinarbeite? Nur zu gut weiß er, daß das Gegentheil der Fall ist, und darum wird er die Waffe, welche er unter dem rauschenden Beifall auch des gläubigen Protestantismus gegen die Kirche anwandte, gegen diesen selbst wenden; und dieser wird sich nicht beklagen können. Auf jede Klage desselben kann er ja antworten: Du anerkanntest mein Recht und anerkanntest es durch die That selbst bis zur Stunde, der katholischen Kirche und ihrem Leben und Wirken mit souveräner Auctorität Gesetze vorzuschreiben; wie kömmst du dazu, mir das Recht verkümmern zu wollen, auch dich meine gesetzgebende Gewalt fühlen zu lassen? Du nahmst mit lobenswertem Eifer an dem Culturkampf theil, den ich gegen die katholische Kirche führte, gabst deiner Freude über die Schläge, die auf sie niederregneten, den lebhaftesten Ausdruck, auch jetzt noch wehrst du dich in treuem Zusammenhalten mit mir gegen die Wegräumung der Ueberbleibsel jenes Kampfes und für die Beibehaltung gewisser Fesseln, die während desselben der Kirche angelegt wurden; mit welchem Rechte schreist du auf, wenn der Culturkampf dein Gebiet zu berühren beginnt? Nichts als ein Wahn ist es, wenn du meinst, der Culturkampf verfolge nur den Zweck, dir die Suprematie zu erringen, und die Herrschaft zu sichern und die Machtmittel des Staates dir zur Verfügung zu stellen.

Möchten doch unsere getrennten Brüder endlich zu der Einsicht gelangen, daß ihre Theilnahme an dem Culturkampfe des Liberalismus nur diesen, aber nicht den gläubigen Protestantismus stärkt, daß sie dadurch die Rückkehr zur Idee des christlichen Staates erschweren, und vielleicht — was Gott verhüten möge — bis auf jenen Zeitpunkt hinausschieben, wo die Macht des Christenthums nicht mehr retten, sondern nur aus den zurückgebliebenen Trümmern der zerstörten Gesellschaft einen neuen Gesellschaftsbau aufrichten kann. Der Glaube trennt uns, aber muſs deshalb auch Haſs und Feindschaft uns trennen? Wir wissen es, daß manche aus ihrer Mitte, und wir stehen nicht an, sie zu den besten und edelsten zu zählen, unseren Wunsch theilen, daß die katholische Kirche von der einen und der gläubige Protestantismus von der anderen Seite alle Kräfte anspannen mögen, um dem antichristlichen Geiste die Staaten und Völker zu entreißen und dieselben der Segnungen des christlichen Geistes wieder theilhaft zu machen. Möge die Zahl solcher Männer wachsen, möge sie allmählig alle einschließen, die in Christus ihren Gott und Erlöser erkennen und in der von ihm uns gegebenen Religion die einzige Heilsreligion sehen — dann sind wir dem vollen Siege über die Feinde des christlichen Staates nahe, dann ist auch vielleicht der Zeitpunkt nicht mehr fern, welcher der Spaltung ein Ende macht, und die seit mehr als drei Jahrhunderten von zahllos vielen heiß ersehnte Einigung uns zurückgibt.

Zur Prädestinationslehre des hl. Augustin.

Von **Otto Pfülf** S. J.

Ein in den letzten Monaten 1892 erschienener Versuch [1]), die Prädestinationslehre des hl. Augustin durch rubrikenweise Aneinanderreihung von Citaten neuerdings zur Darstellung zu bringen, mündet aus in den Satz: ‚Von einer (harmonischen) „Gesammtanschauung" (Stimmen aus Maria Laach 1891, Juli, S. 109) können nur solche reden, die entweder nie den gesammten Augustinus angeschaut, oder von der Gabe historischer Auffassung einen viel zu sparsamen Gebrauch gemacht haben'.

Welches die Lehre des hl. Augustin über die Prädestination gewesen, oder vielmehr, in welchem Sinne seine zahlreichen Aussprüche über diesen Punkt der Glaubenslehre zu verstehen sind, ist bis auf den heutigen Tag eine controverse Frage. Große Theologen und anerkannte Kenner der patristischen Literatur stehen auf beiden Seiten; die Frage hat mit sogenannten ‚Schulmeinungen' oder ‚Ordensdoctrinen' direct wenig oder nichts zu thun. Angesehene Theologen der Gesellschaft Jesu sind der Meinung gewesen, daß der hl. Augustin eine praedestinatio ante praevisa merita in späteren Jahren wirklich gelehrt habe. Unter denen, die das Gegentheil für wahr halten, finden sich

---

[1]) Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie von P. Odilo Rottmanner O. S. B., München, Lentner, 1892. Eine treffliche Würdigung des Schriftchens brachte inzwischen ‚Der Katholik' Febr. 1893 S. 162 ff.

viele aus anderen Ordensfamilien und Lebensstellungen. Petrus de Comitibus war Augustiner; Jos. Tricassinus, der mit besonderem Eifer der Erforschung dieser Frage sich widmete, Capuciner; Philippus Faber (Faventinus), der dieselbe sehr eingehend behandelt, Franciscaner-Conventuale; der gelehrte Stapleton Professor zu Douay; Claudius Frassen, Professor zu Paris, gleichfalls Franciscaner; Cardinal Cölestin Sfondratus, der gleichfalls die Frage sehr sorgsam untersucht, war ein berühmtes Mitglied des Benedictinerordens. Was die Theologen des Jesuitenordens angeht, so sind Lessius, Vasquez, Valenria, Schrader, Card. Franzelin, Gelehrte, deren Stimme wert ist, gehört zu werden. Bei solcher Lage der Dinge war an der angeführten Stelle der genannten Zeitschrift bei Gelegenheit der Recension eines Handbuches der Kirchengeschichte darauf hingewiesen worden, daß in demselben dem hl. Augustin mit apodiktischer Gewißheit eine Meinungsänderung in dieser Frage zugeschrieben werde, da doch die historischen Momente eher gegen eine solche sprechen, und viele angesehene Theologen eine einheitliche Lehre in den Werken des hl. Augustin zu erkennen glauben. Es war dabei von dem Grundsatz ausgegangen, daß in einem guten Lehrbuche offene Controversen aus anderen Gebieten nicht einseitig abgemacht werden sollten.

Es ist nicht die Absicht, an dieser Stelle einen fruchtlosen Streit über die Privatmeinung des hl. Augustin in dieser dunklen Frage zu erneuern. Weder im Interesse der kirchlichen Lehre, noch sonst einer wichtigen Wahrheit, die etwa davon berührt würde, ist dies geboten. In den Werken der großen Theologen findet sich die Frage nach beiden Seiten hin ausführlich erörtert, so noch bei Card. Franzelin, De Deo Uno (2. Aufl.) Thes. 57 und 58, Thes. 62 und 63, wo nicht blos einseitig erklärte Citate aneinandergereiht, sondern alle historischen und theologischen Momente, die zum Verständnis der einzelnen Aussprüche dienen können, herbeigezogen werden. Es bleibt jedem unbenommen, durch eigenes Studium sich eine Ansicht zu bilden, falls er die nöthige theologische Vorbildung dazu besitzt.

Dagegen dürfte die Frage berechtigt sein: Bringt die genannte Broschüre solche neue Momente aus dem hl. Augustin, und solche unberücksichtigt gebliebene historische Adjuncte, daß sie mit Recht den genannten Theologen und dem Schreiber jener Recension, welche eine einheitliche Grundanschauung inbezug auf

die Prädestination beim hl. Augustin annehmen, Unkenntnis und Mangel an historischem Sinn vorwerfen durfte? Oder einfacher: Bringt die Broschüre irgend einen Beweis, daß beim hl. Augustin in seinen späteren Jahren ein Wechsel in der Prädestinationslehre eingetreten sei? Es handelt sich hier nämlich keineswegs um das bloße Weiterentwickeln einer früher unvollständig erfaßten Idee, oder um klareren Ausdruck einer früher dunkel und zweideutig mitgetheilten Lehre; sondern, wenn die in der Broschüre vertretene Auffassung der späteren Augustinischen Aussprüche die richtige ist, so hat ein vollständiger Umschwung, ein Systemwechsel in dieser Frage bei dem hl. Lehrer stattgefunden. Denn die früheren Aussprüche sind von zweifelloser Klarheit [1]).

Um dies nun annehmbar erscheinen zu lassen, mussten zunächst die Momente aus dem Wege geräumt werden, die ziemlich stark gegen einen solchen Wechsel des Lehrsystems bei Augustin zu sprechen scheinen. Es musste etwa ein Zeugnis Augustins selbst, oder seiner nächsten Freunde, oder irgend ein anderer Anhaltspunkt dafür erbracht werden. Gieng dies nicht an, so musste zum allerwenigsten Augustins frühere Lehre, systematisch geordnet und richtig theologisch erklärt, der späteren gegenübergestellt und gezeigt werden, daß in dem fraglichen Punkte die eine consequent und evident das Gegentheil der anderen enthalte, und somit eine einheitliche, ausgleichende Erklärung nicht möglich, oder doch für den Untersucher persönlich nicht erkennbar sei. Die von anderen gemachten Ver-

[1]) Die Broschüre wagt denn auch auf S. 7 nicht zu behaupten, daß man Augustins ‚später stark ausgeprägte Anschauung' in alle früheren Schriften und Stellen ‚ohne Mühe hineinlesen könne', wenn sie dies vielleicht auch insinuieren möchte. In letzterem Falle aber würde die Broschüre sich selbst widersprechen, indem sie ja dann selbst eine harmonische Gesammtanschauung in den Augustinischen Werken annimmt. — Die Bemerkung zu Ep. 102 q. 2 n. 14, wo es sich um eine ganz verschiedene Frage handelt, beweist gar nichts. Es handelt sich (De praedest. Sanct. c. 9 n. 18) nicht um eine nachträgliche Correctur (die übrigens gleichfalls nichts anderes beweisen würde, als die Sorgfalt Augustins, Irrthümer ausdrücklich zu berichtigen), sondern um einen Hinweis auf das, was Augustin an der von den Gegnern missdeuteten Stelle ausdrücklich gesagt habe. Er hatte dort ausdrücklich gesagt: Excepta illa altitudine sapientiae et scientiae Dei, ubi fortassis aliud divinum consilium longe secretius latet, sine praejudicio etiam aliarum forte causarum . . Er führt nun die ganze Stelle aufs neue an und fährt fort: *cernitisne* me sine praejudicio latentis consilii Dei . . dicere voluisse.

suche einer solchen harmonischen Erklärung müssten geprüft und der Grund ihrer Unhaltbarkeit dargethan werden.

Nichts von all dem ist versucht worden, sondern auf Grund des Satzes, daß die späteren Schriften eines Autors die entscheidenden seien[1]), wird aus diesen — wo es passt, aber auch aus den früheren — eine große Anzahl von Stellen zusammengetragen, losgelöst vom Zusammenhang wie von allen objectiven Momenten, die zu ihrer Erläuterung und richtigen Erfassung beitragen könnten; und ohne weiteres werden dieselben in dem Sinne eines nur particularen Heilswillens Gottes, einer praedestinatio ante praevisa merita und einer reprobatio negativa a gloria aeterna ausgebeutet. Dabei wird bemerkt, daß Augustinus ‚seine spätere, stark ausgeprägte Anschauung ohne Mühe [auch] in frühere Schriften habe hineinlesen können‘. Ein solches Vorangehen bedeutet aber nichts als eine petitio principii, durch die nichts bewiesen und nach keiner Seite hin etwas erreicht wird.

Dem erhobenen Vorwurf gegenüber aber mag es am Platze sein, auf einige Momente hinzuweisen, welche einen Bruch des hl. Augustin mit seiner bis 417 verfochtenen Prädestinationslehre höchst unwahrscheinlich machen, und daher ein äußeres Criterium veritatis für die Meinung jener bilden, welche bei Augustin eine einheitliche Grundanschauung über die Prädestination finden.

1. Augustin macht nie eine Andeutung über einen Meinungswechsel in dieser Frage, wiewohl er sonst ängstlich besorgt war, auf frühere Irrthümer seinerseits aufmerksam zu machen. Eben weil er dies als Gewissenssache ansah, schrieb er gegen Ende seines Lebens (426 bis 427) seine Retractationes, in welchen er seine Tractate einzeln durchgieng. Aber auch da (cum mea cuncta opuscula retractarem) hat er kein Wort der Be-

[1]) Dieser Satz hat allerdings dann eine, wenn auch nicht absolute, Berechtigung, wenn einmal feststeht, daß ein Autor zu verschiedenen Zeiten andere Meinungen verfochten hat. Wo dies nicht feststeht, sind jedenfalls diejenigen Schriften die entscheidenden, in welchen eine Frage *ex professo* und als Problem für sich, data opera, erörtert wird. Mag später bei Gelegenheit anderer Controversen gelegentlich auch diese Frage wieder berührt, und nur die eine Seite derselben, die zur Controverse Bezug hat, mehr betont werden, so ist damit die frühere Lehre nicht aufgehoben, sondern wird stillschweigend vorausgesetzt, und nach ihr sind solche gelegentliche, mehr einseitige Aeußerungen nothwendig zu deuten und zu verstehen.

richtigung oder Umdeutung für seine früher so klar und unmiss-verständlich ausgesprochene Doctrin von Gottes allgemeinem Heils-willen ante praevisa merita und der Verwerfung der Verlorenen post praevisa mala merita (zB. de spir. et lit. c. 33 n. 58; ad Simplician. l. 1 qu. 2 n. 6; in Jo. tract. 12, 12; tract. 53 n. 5—10). Auf einen anderen Meinungswechsel, den hinsichtlich der gratia prima, kommt er nicht blos hier (1, 23, 2), sondern wiederholt auch in mehreren anderen Schriften zurück, einer Meinungsänderung hinsichtlich der Prädestinationslehre gedenkt er niemals, auch da nicht, wo er die Irrthümer jener Schriften einzeln durchgeht, in welchen seine frühere Ansicht am klarsten ausgesprochen war. Das heißt aber nichts anderes als: 427 hielt Augustinus seine frühere Lehre noch ganz und voll aufrecht. Und in eben diesem Werke spricht er in der Weise seine Anschauung aus, wie sie ungezwungen nur mit der früheren klaren Lehre vereinbart werden kann (1, 10, 2): Verum est omnino omnes homines hoc [ad praecepta implenda se convertere] posse, *si velint* [1]). Nur die pelagianische Miss-deutung muss von diesem Satze ausgeschlossen werden, deshalb fährt er fort: Sed praeparatur voluntas a Domino et tantum augetur munere charitatis ut possint. Zwar meint die Broschüre dazu (S. 7), durch das praeparatur voluntas a Domino würden auch ‚die der freien Willensentscheidung günstigsten Aussprüche‘ ‚unschädlich‘ gemacht und ‚mit der strengsten Prädestinationslehre in Einklang gebracht‘. Allein eben hier verräth sich die größte Unklarheit über den eigentlichen Fragepunkt. Daß der Mensch sein Heil wirken kann nur durch die Gnade, daß die erste Gnade von Gott frei geschenkt werden und zu jedem übernatürlich guten Werke die Gnade helfen muss, ist anerkannte Glaubenslehre, die von allen katholischen Theologen als selbstverständlich vorausgesetzt wird, wie immer sie Augustins Lehre und das Problem der Prädestination an sich auffassen mögen. Augustin bemerkt noch ausdrücklich, daß er diesen Zusatz nur mache, um den pelagianischen Sinn auszuschließen, als ob der Mensch ohne die Gnade verdienstlich handeln könne. Dagegen wird an dieser Stelle die

---

[1]) In ähnlichem Sinne, vielleicht minder deutlich, schreibt er (Op. imperf. c. Jul. 2, 6): *Potest* enim homo bonum velle, sed praeparatur voluntas a domino; in malum vero libens vergit vitiata . .

in der Broschüre verfochtene schroffe Auffassung der Prädestination ausgeschlossen. Denn nach dem Augustin von 427 kann jeder sich retten, der will; nach der Broschüre S. 28 ‚gibt es für die von Gott nicht Prädestinirten keine Möglichkeit zu jenem ewigen Heil zu kommen‘.

Aber, wendet man ein, Augustin sagt doch (de dono pers. 21, 55), er habe die Wahrheit, daß die endliche Beharrlichkeit des Gerechten ein besonderes Gnadengeschenk Gottes sei, so viel er sich erinnere, nie so deutlich zum Ausdruck gebracht, als in dem 426 bis 427 geschriebenen Werk De corrept. et grat. Also doch ein Fortschritt!

Allein auch diese jetzt deutlicher ausgesprochene Wahrheit ist eine von allen Katholiken angenommene, im Concil von Trient (Sess. 6. can. 16 und cp. 13) definierte, die von der Frage über Augustins Prädestinationslehre ganz und gar unabhängig ist. Und wäre sie selbst identisch mit ihr, so würde die Stelle nichts beweisen, denn etwas anderes ist es doch, ein und dieselbe Grundanschauung deutlicher aussprechen, etwas anderes, von einer Anschauung zu der gerade entgegengesetzten übergehen.

Aber Augustin sagt doch wiederholt, daß er in der Erkenntnis der Wahrheit Forschritt gemacht habe. Gewiss, er sagt dies im Hinblick auf die von ihm retractierten Irrthümer im allgemeinen wie im speciellen, und inbezug auf seine Bereitwilligkeit über etwaige andere Irrthümer sich belehren zu lassen. Aber gehörte zu diesem Fortschritt, daß er alle seine Lehren ändere, gehörte dazu der Bruch mit der früheren Prädestinationslehre?

2. Augustin selbst kennt sein System nur als ein einheitliches. Noch im Jahre 414 (ep. 149 c. 21) setzt er für die Prädestination das Vorherwissen Gottes klar voraus. Im Briefe an Sixtus 418 (ep. 194) will man bereits das schroffe System, das heißt die praedestinatio und reprobatio ante praevisa merita ausgebildet finden. Nun weiß aber Augustin selbst 429 (de don. pers. 21, 55) nicht anders, als daß jene beiden Schriften in der Lehre übereinstimmen, talem reperient [epistolam ad Sixtum] qualis illa est ad Paulinum. An derselben Stelle weist er auf die zwei Bücher ad Simplicianum hin, als den treuen Ausdruck seiner theologischen Auffassung, und doch ist gerade dort seine ‚frühere‘ Prädestinationslehre aufs deutlichste ausgesprochen. Konnte er dies, wenn er wusste, dass

er damals inbezug auf die große Frage der Prädestination die der jetzigen diametral entgegengesetzte Lehre vertrat?

3. Augustin bekennt sich in voller Uebereinstimmung mit den vorausgegangenen Vätern und Lehrern der Kirche, wie Cyprian, Ambrosius, Gregor v. Nazianz, und beschwert sich darüber, daß man einen Unterschied finden wolle zwischen ihrer Lehre und der seinigen (de don. pers. c. 19, 48; de praed. sanct. n. 27). Nun steht es aber fest, daß diese Väter den allgemeinen Heilswillen Gottes (voluntas antecedens und conditionata) und eine Verwerfung nur post praevisa mala merita gelehrt haben. Augustin selbst schreibt an der ersteren Stelle: Quid ergo nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei *praescientiam* et agitur de *electione vocatorum*, eandem praedestinationem intelligere? Magis enim voluerunt hoc verbo in ea re uti, quod et facilius intelligitur, et non repugnat, imo et congruit veritati, quae de praedestinatione *gratiae* praedicatur. Hoc scio, neminem contra istam praedestinationem, quam secundum scripturas sanctas defendimus, nisi errando disputare potuisse. Man mag diese Stelle erklären, wie man will, würde wohl Augustin hier wie an anderen Stellen seine Uebereinstimmung mit den Vätern so betont haben, wenn er sich bewußt war, in der Prädestinationslehre die ganz entgegengesetzte Meinung, als die jener Väter war, zu befolgen?

4. Prosper von Aquitanien, Freund und theologischer Gesinnungsgenosse des hl. Augustin, in dieselben Streitfragen wie jener verwickelt, leugnet nicht einzelne schroffer lautende Wendungen, bestreitet aber in den denkbar entschiedensten Ausdrücken, daß dasjenige, was schon damals von einigen als die ‚spätere‘ Lehre des hl. Augustin verstanden wurde, jemals dessen Meinung gewesen sei. In kurzer und klarer Form erklärt er dessen wirkliche Anschauungen. (Prosp. Aq. Responsiones ad capitula calumnantium Gallorum; Responsiones ad capitula objectionum Vincentianarum; Resp. ad excerpta, quae de Genuensi civitate sunt missa.) Wenn nun irgend jemand durch Kenntnis der Augustinischen Schriften, der Denk- und Ausdrucksweise des großen Lehrers, der Zeitumstände und Streitfragen, welche Augustins Schriften bestimmt haben, berechtigt ist, ein gültiges Zeugnis für dessen theologische Anschauungsweise abzulegen, so ist es eben Prosper.

5. Die historischen Adjuncte, in welchen Augustin seine verschiedenen Schriften verfaßte, erklären sehr wohl, weshalb in den früheren durchschnittlich mehr die eine, in den späteren mehr die andere Seite seiner einheitlichen Grundanschauung betont wurde, bieten aber keinen Grund, deshalb eine derselben auszuschließen. So lange Augustin gegen Manichäer und Gnostiker schrieb, welche die Willensfreiheit leugneten, betonte er mehr die menschliche Mitwirkung im Heilsgeschäft. Als der Streit gegen die Pelagianer losbrach, welche die Nothwendigkeit der inneren Gnade leugneten, alles dem Verdienst des Menschen zuschrieben und überdies noch ihren Irrthum unter frommlautenden Phrasen zu verbergen suchten, war ihm kein Ausdruck stark und schroff genug, um zu zeigen, daß das Heil des Menschen von der ersten Gnade angefangen bis zur Vollendung ein freies Geschenk Gottes sei. Daß es ihm in seinen Schriften gegen die Pelagianer ganz ausschließlich nur auf diese Wahrheit ankomme, hat der Heilige oft genug betheuert. Diese Wahrheit steht aber in keinerlei Widerspruch mit seiner früheren Prädestinationslehre. Auch wäre es ein Irrthum, zu glauben, daß in jener Zeit, welcher die klarsten Aussprüche über den allgemeinen Heilswillen und die Verwerfung nur auf Grund vorhergesehenen Mißverdienstes angehören, sogenannte ‚schroffe‘ Ausdrücke sich nicht finden, und in der späteren Zeit keine sogenannten ‚milderen‘ mehr vorkommen. Die genannte Broschüre selbst bietet ja eine Auslese ‚schroffer‘ Stellen schon aus früheren Schriften, während auch die späteren festhalten, daß jeder sein Heil wirken kann, der will.

6. Es liegen in der Theologie des hl. Augustin die Dinge doch nicht so einfach, daß durch bloßes Aneinanderreihen von abgerissenen Citaten seine Meinung wirklich wiedergegeben würde. Ein und dasselbe Wort, wie etwa peccatum, electio, praedestinatio kann bei ihm außerordentlich verschiedene Bedeutung haben und damit ändert sich oft der Sinn der ganzen Stelle. Ebenso ist es ein sehr großer Unterschied, ob ein Satz von Augustin auf die Erwachsenen, oder auf die ohne Taufe sterbenden Kinder bezogen wird, bei denen von vorhergesehenen Mißverdienst nicht die Rede sein kann. Der Nichttheologe, der S. 22 der Broschüre den Satz aus Epist. 217 n. 19 citiert findet: Cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia *Deus non vult,* wird alsbald dem hl. Augustin die allerschroffste Prädestinationslehre

zuschreiben; der Theologe, der weiß, daß an dieser Stelle von den ohne Taufe sterbenden Kindern die Rede ist, die eben nicht wollen können, wird darin nichts finden, was der früheren Prädestinationslehre Augustins widerspricht. Denn nur dazu wird das Beispiel der Kinder angeführt, um zu erläutern, daß wie für diese die Gnade der Taufe, so auch die Gnade für die Erwachsenen ein ganz freies Geschenk Gottes sei. Wie behutsam man bei der Erforschung der Augustinischen Lehre verfahren muss, beweisen gerade einzelne der in der Broschüre begangenen Missgriffe, zB. wenn S. 25 so zuversichtlich behauptet wird, daß durch das totum damus Deo (indem wir das übernatürlich gute Werk ganz der Gnade zuschreiben) die frühere Lehre des hl. Augustin über die menschliche Mitwirkung (die schöne Stelle in Ep. Jo. tract. IV n. 7) ‚retractiert' werde. Als ob später der hl. Augustin ein Mitwirken des Menschen mit der Gnade nicht mehr angenommen habe, und als ob beide Lehren sich ausschlössen! Ebenso verwechselt die Broschüre beständig die Vorherbestimmung der Gnade und die Vorherbestimmung des ewigen Lebens. Und doch besteht da ein ganz peremptorischer Unterschied. Die Vorherbestimmung der Gnade und der ganzen Reihe von Gnaden von der ersten angefangen bis zur Gnade der Beharrlichkeit ist stets eine völlig freie, vom Menschen durch nichts verdiente. Darüber streitet niemand. Daraus folgt aber keineswegs, daß auch die ewige Herrlichkeit für sich betrachtet, oder die ewige Verwerfung, ohne Rücksicht auf Verdienst und Missverdienst verliehen werde. Eine weitere verhängnisvolle Verwechslung, welche sich durch die Broschüre hindurchzieht, ist die zwischen merita naturalia und supernaturalia. Wenn jemand Augustin die Ansicht zuschreibt, daß die ewige Glorie von Gott nur bestimmt werde mit Rücksicht auf das vorhergesehene Verdienst, so versteht er deshalb nicht das natürliche Verdienst; in diesem Falle würde er Augustin zum Häretiker machen, und fast in jeder seiner Schriften sich widerlegt finden. Im allgemeinen kann man sagen, daß die Broschüre der Reihe nach aller jener Unklarheiten und Verwechslungen sich schuldig macht, vor denen Card. Franzelin (de Deo Uno, 2. Aufl., S. 677 bis 678) so deutlich und so besonnen gewarnt hat, und noch einer Reihe von anderen.

Dieser Verwirrung gegenüber seien die Hauptpunkte der uns beschäftigenden Frage kurz hervorgehoben:

Es handelt sich um die Frage, in welcher Weise und welcher Ordnung wir nach Augustin den Rathschluss Gottes inbezug auf die Beseligung der Menschen, wiewohl ja dieser in sich ein Act von höchster Einfachheit ist, mit Rücksicht auf die verschiedenen Gegenstände des göttlichen Wollens uns zu denken, für unsern Menschengeist zu zergliedern haben. Die Anschauung, in welcher alle Aussprüche Augustins, die milden, wie die schroffsten, wenn man sie nur nicht willkürlich aus dem Zusammenhange reißt und den Augustinischen Sprachgebrauch genügend berücksichtigt, sich vereinigen lassen, ist die folgende:

Gott, der die Menschen vom Sündenfall zu erlösen gedachte, wollte ernstlich ihrer aller Heil; es sollte aber abhängig, bedingt sein von ihrem mit Hilfe der Gnade aus freiem Willen erworbenen Verdienst (voluntas salvifica antecedens, conditionata).

Für alle ist Christus gestorben; alle erhalten Gnaden, aber als ganz freies Geschenk Gottes ohne vorausgegangenes (natürliches) Verdienst. Allen genügt die Gnade, um wirklich verdienstlich zu handeln und dadurch weitere Gnaden zu erwerben; alle können mit Hilfe der Gnade ihr ewiges Heil wirken. Bleibt die Gnade unbenutzt, so ist es ihre Schuld, nicht die Schuld Gottes.

Gott sieht nun voraus alle künftigen Menschen in allen denkbaren Lagen des Lebens. Er sieht die Art, wie sie gegebenen Falles mit dieser oder jener Gnade, angeregt und getragen durch dieselbe, aber doch aus freiem Willensentscheid, mitwirken oder nicht mitwirken werden[1]).

Der Herr, der keinem eine Gnade schuldet, bestimmt jetzt dem einen diese, dem andern jene Reihe von Gnaden, bei denen er voraussieht, daß der eine mitwirken, der andere nicht mitwirken werde. Er hätte auch andere Gnaden, in anderen Umständen und anderer Ordnung verleihen können, bei denen er gegentheiligen Erfolg voraussah, aber er bestimmte gerade diese.

Dem Mitwirkenden bestimmt er zugleich als verdienten Lohn die ewige Glorie, dem aus eigener Schuld, trotz besten Könnens nicht Mitwirkenden als wohlverdiente Strafe die ewige Verdammnis. Diese Vorausbestimmung der ewigen Glorie und der ewigen Ver-

[1]) Ueber die Frage der menschlichen Mitwirkung mit der Gnade vgl. zB. in dem von Augustin wiederholt bestätigten Werke ad Simplic. die Darlegung l. 1 qu. 2 n. 13; und die (nie retractierte) Stelle in Ep. Jo. tract. IV c. 2 n. 7.

dammnis an sich betrachtet, und abgesehen von der Anfangsgnade und der übrigen Gnadenkette, ist was man im eigentlichen und strengen Sinne der Theologie die ‚Prädestination‘ nennt, und um diese Prädestination allein dreht sich die ganze Streitfrage.

Diese Vorausbestimmung oder vielmehr diese künftige Glorie der einen und Verdammnis der andern ist für Gott bereits unfehlbar sicher; Er kennt bestimmt die Zahl seiner Auserwählten, aber dies nur kraft seiner Voraussicht von der freien Mitwirkung des durch seine Gnade angeregten, durch deren Kraft gestärkten, zu höherer Ordnung erhobenen Willens. Es bleibt also bestehen, trotz dieser unfehlbaren Gewißheit der Vorhersicht Gottes, daß jeder sein Heil wirken kann, und im vollen Sinne kann, wenn er nur will. Gott allein sieht voraus, daß er thatsächlich im entscheidenden Augenblick nicht wollen wird.

Warum nun aber Gott dem einen eine Kette von Gnaden bestimmt, bei der er weiß, daß der Mensch sein Heil wirken wird, dem andern eine solche, bei der der Mensch sein Heil zwar wirken könnte, sich aber durch eigene Schuld ins Verderben stürzen wird: das ist das unerforschliche Geheimnis der Gnadenwahl, vor dem der Menschengeist stumm und staunend anbetet. Hier gilt im vollen Sinn das Wort des Apostels 1 Kor. 4, 7: Quis enim te discernit? Hier offenbart sich die Vorliebe für die Auserwählten zugleich mit voller Gerechtigkeit gegen die Nicht-Auserwählten.

Betrachtet man also nicht die ewige Vorausbestimmung zur Glorie und Verdammnis allein an sich, die ‚Prädestination‘ im eigentlichen Sinn, sondern den ganzen Heilsproceß, den die einzelnen durchmachen, von der ersten Gnade angefangen bis zur Glorie oder Verdammnis als ein Ganzes, wie es Augustin in seinen Schriften gegen die Pelagianer consequent gethan hat (mit der Bezeichnung praedestinatio), so wird man ganz richtig sagen, daß durch diese vorherbestimmte Gnadenkette der eine ganz ohne sein [vorausgehendes, natürliches] Verdienst aus der massa damnata herausgezogen wird, der andere darin zurückbleibt, ohne gegen Gottes Gerechtigkeit Klage erheben zu können. Es wird ihm nur ein Geschenk vorenthalten, auf das er nicht den mindesten Anspruch hat, dagegen eine Strafe zugetheilt, die er wohl verdient hat.

Auf die Frage endlich, wie doch der allweise Gott eine solche Ordnung der Dinge wählen konnte, da es ihm freistand, eine

andere zu wählen, in der alle gerettet worden wären, antwortet Augustin, daß doch gerade aus dieser Ordnung Großes und Gutes hervorgehe, ohne welches Gott diese Ordnung nicht gewählt haben würde. Erst so zeigt sich recht Gottes freies und liebevolles Erbarmen gegen die Auserwählten, und gerade so geht der herrlichen Offenbarung göttlicher Erbarmung die furchtbare Verherrlichung auch seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zur Seite.

Nun vergleiche man diese Gesammtanschauung mit der in der Broschüre dargelegten, nach welcher Gott von Anfang an ohne alle Rücksicht auf Verdienst den einen Theil der Menschheit zur Glorie, den andern unerbittlich zur ewigen Qual vorherbestimmt, und dann demgemäß die Auswahl der Gnadenhilfe getroffen, um die einen zu beseligen, die anderen untergehen zu lassen. Und dann frage man sich, welche von beiden eines Geistes wie Augustin würdiger gewesen ist, die, in welcher alle Aussprüche des hl. Lehrers sich harmonisch vereinigen lassen, oder die, zu deren Gunsten man nothgedrungen und entgegen so gewichtigen historischen Momenten einen Meinungswechsel, eine Aenderung der Lehre bei Augustin erst fingieren muss.

Es mag nun immerhin sein, daß mancher Theologe durch einzelne der schrofferen Aussprüche des hl. Augustin sich gezwungen glaubt, einen Wechsel in dessen Prädestinationslehre wenigstens zu muthmaßen, und daß die Erklärungen derjenigen, welche bei dem hl. Lehrer eine einheitliche, wenn auch nicht immer nach allen Seiten hin zu klarem Ausdruck gebrachte Grundanschauung annehmen, ihm nicht über alle Schwierigkeiten hinweghelfen. Dies hängt zum Theil von dem Grad der theologischen Vorbildung, zum Theil von der Fähigkeit ab, sich in den Gedankenkreis eines Autors hineinzuleben. Es ist eine reine Frage der Exegese, und manches Moment, das dem einen plausibel und überzeugend erscheint, vermag dem andern nicht einzuleuchten, selbst in der Voraussetzung einer gleich umfassenden und gründlichen dogmatischen Schulung bei beiden. Damit ist aber die Möglichkeit, ja die hohe Wahrscheinlichkeit einer einheitlichen Grundanschauung bei Augustin noch nicht aus dem Weg geräumt. Es kann sein, daß diese Grundanschauung nicht immer mit derselben Klarheit vor Augustins Blicken stand, wenn er mit Häretikern über andere Fragen kämpfte, es kann sein, daß er manchem Wort einen andern Sinn beilegte, als den, in dem es jetzt verstanden wird; es kann auch sein, daß für einen so außerordent-

lichen Geist, wie den Augustins, Sätze sich harmonisch mit einander in Einklang bringen ließen, deren innerer Zusammenhang nicht für jede ‚dogmengeschichtliche Studie‘ des neunzehnten Jahrhunderts ohne weiteres erkennbar ist.

Sicher ist jedenfalls, daß durch bloße einseitige Anhäufung schroff lautender Stellen aus den Werken Augustins, zumal bei Nichtbeachtung des eigentlichen Fragepunktes und Ignorierung der sachgemäßen theologischen Unterscheidungen, die Erkenntnis der wahren Lehre Augustins nicht gefördert wird. Noch weniger wird es sich rechtfertigen lassen, auf Grund solch einseitigen Verfahrens, alle solche, welche bei Augustin eine einheitliche Grundonschauung erkennen zu können glauben, nicht etwa eines Irrthums, sondern der Unkenntnis und des Mangels historischer Auffassung zu zeihen.

Das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit, nach dessen positiven Beweisen untersucht.

Von **Julius Müllendorff** S. J.

1. Der hl. Thomas von Aquin spricht an mehreren Stellen seiner Werke die Ansicht aus: Alle guten Werke derjenigen, welche im Stande der Gnade sich befinden, sind für das ewige Leben verdienstlich; keines derselben ist für den essentiellen ewigen Lohn indifferent, wenn es nur moralisch gut ist.

Nachdem in den früheren Jahrhunderten gegen diese Lehre verschiedene Einwendungen von seiten der Theologen erhoben worden sind, an denen heute niemand mehr festhält, besteht eine, die im siebenzehnten Jahrhunderte erst aufgetaucht ist oder sich consolidiert hat, im Ansehen Vieler noch fort. Jene Werke der Gerechten, deren Objecte nur rein natürlich gut sind und denen kein specifisches Glaubensmotiv zugrunde liegt, geschehen nach dieser Ansicht nicht mit der übernatürlichen actuellen Gnade, sind nicht entitativ übernatürlich und können daher nicht für das übernatürliche Leben verdienstlich sein. Der hl. Thomas habe, sagen sie, die innere Uebernatürlichkeit dieser Werke nicht anerkannt. Allein wir haben anderwärts nachgewiesen, daß die Stellen des hl. Lehrers, welche man, um dieses zu beweisen, anzuführen pflegt, in einem anderen Sinne, als diese Theologen sie verstehen, aufgefaßt werden können, und daß es daher nicht gestattet ist, den englischen Lehrer mit sich selbst in Widerspruch zu bringen. Es frägt sich nun: Hat

etwa dennoch der hl. Thomas ein Element übergangen, das in der geoffenbarten Lehre, als zur Verdienstlichkeit der Werke erfordert, angegeben wird? Sind positive Beweise dafür vorhanden, daß ein gutes Werk, um übernatürlich und für das ewige Leben verdienstlich zu sein, ein specifisch übernatürliches Motiv, oder, was dasselbe ist, ein speciell der Offenbarung entlehntes und auf dem Glauben beruhendes Object haben müsse?

2. Wenn es sich um eine Bedingung der Verdienstlichkeit von nur theoretischer oder nur sehr geringer praktischer Bedeutung handelte, ließe es sich vielleicht noch annehmen, daß sie selbst dem Scharfsinne des hl. Thomas entgangen wäre. Es unterliegt zB. weniger Schwierigkeiten, anzuerkennen, daß manche Scholastiker nicht davon überzeugt waren oder keine Kenntnis davon hatten, daß ein verdienstliches Werk aus einer eingegossenen Tugend hervorgehen und mit der actuellen Gnade geschehen müsse, da diese Bedingungen rein dogmatischer oder theoretischer Art sind. Aber die Bedingung, von welcher wir handeln, ist nicht blos theoretischer Art. Die Verfechter der Ansicht, die wir hier bekämpfen, bemühten sich zwar, die Tragweite ihrer Thesis so viel als nur möglich einzuschränken; es war und ist ihnen ja nicht darum zu thun, die Verdienste unter den Gläubigen und Gerechten als Seltenheiten darzustellen. Manche geben sogar zu, das Motiv des guten Werkes sei schon specifisch übernatürlich (Glaubensmotiv), wenn der Handelnde dabei an Gott oder den Himmel denke oder wenn er handle, um ein Gebot zu erfüllen und seine Schuldigkeit zu thun, usw. Wenn aber das Princip, auf dessen Vertheidigung diese Theologen bestehen, wahr ist, dann muss zum wenigsten sehr bezweifelt werden, ob solche Motive für das Verdienst hinreichend sind, da das specifisch Uebernatürliche, das Glaubenselement, in denselben nicht zu erkennen ist. In dieser Nachgiebigkeit sind diese Theologen sich selbst nicht consequent, und schon dieses Schwanken inbetreff eines Hauptpunktes, auf den ihre Ansicht sich bezieht, muss berechtigtes Misstrauen gegen die Ansicht selbst erregen. Für die Bestimmung dieses Punktes wäre es gerathener, sich auf das hierin sozusagen unparteiischere Urtheil von Vasquez zu verlassen, als auf die ihrige: er trägt kein Bedenken, das specifisch Uebernatürliche viel schärfer abzugrenzen, weil seine Theorie der Verdienstlichkeit aller guten Werke von dieser Unterscheidung des specifisch Uebernatürlichen nicht abhängt. Diese schärfere und genaue

Bestimmung des Uebernatürlichen oder des Glaubensmotives haben nun auch manche Theologen unserer Zeit fallen lassen, und damit sinkt auch scheinbar die praktische Tragweite der Frage, mit welcher wir uns beschäftigen. Aber es genügt, auf die Verschwommenheit dieses Begriffes hingedeutet zu haben, um die praktische Wichtigkeit der Frage wieder in ihr wahres Licht zu stellen. Uebrigens dringen ja manche Ascetiker, Prediger oder Katecheten, welche das Princip unserer Gegner für wahr halten, in ihren Schriften oder Vorträgen auf die Erfüllung der fraglichen Bedingung des Glaubensmotives — ein Beweis, daß sie die Wichtigkeit der Sache für die Praxis anerkennen, und sie kann nicht einfachhin weggeleugnet werden [1]). Wenn aber die Frage von irgendwelcher praktischer Bedeutung ist, werden wir dann wohl zugeben können, daß Thomas, die Scholastik überhaupt, ja alle Theologen vor dem siebenzehnten Jahrhundert eine Bedingung von praktischer Bedeutung, die zur Verdienstlichkeit der guten Werke erfordert ist, nicht gekannt haben? Welche Beweise werden uns zu diesem Geständnisse nöthigen? Sie müssten doch wenigstens sehr stark und klar sein.

3. Alle Theologen stimmen darin überein, daß die guten Werke der Gerechten, welche kein specifisch übernatürliches Motiv haben, verdienstlich sind, wenn sie mit Hilfe der übernatürlichen Gnade geschehen; in diesem Falle sind sie, als entitativ übernatürliche Acte, im erforderlichen Verhältnisse zu dem übernatürlichen Ziele und müssen daher als Mittel zu der vollkommenen Erreichung dieses Zieles dienen. Es müßte also bewiesen werden, daß die übernatürliche Gnade zu den Werken, welche kein specifisch übernatürliches Motiv haben, nicht gegeben werde. Aus der Natur dieser Werke selbst kann kein Beweis hiefür sich ergeben.

---

[1]) Wir selbst möchten allerdings diese praktische Wichtigkeit auch nicht zu hoch anschlagen. Was anderwärts über den factischen Einfluss des Actes der Liebe auf alle einzelnen guten Werke des Gerechten gesagt worden ist, das gilt auch von dem Einflusse des Glaubensactes: es mag sein, daß christliche Seelen, die sich im Stande der Gnade zu erhalten bestrebt sind und die vielen Mittel gebrauchen, welche der Glaube uns dazu an die Hand gibt, vielleicht die längste Zeit hindurch kein gutes Werk verrichten, das nicht irgendwie, wenigstens entfernt, aus dem Glauben hervorgeht. Aber es kann doch auch anders sein, und man wird es wohl niemand übel nehmen, wenn er, wo es sich um ewigen Gewinn oder Verlust handelt, nachforscht, ob da nicht eine bestimmtere und zuverlässige Grundlage zu finden sei.

Wie die ganze Natur des Menschen, an sich betrachtet, durch die Gnade zur Uebernatur erhöht werden kann, so auch jeder Act, der, weil sittlich gut, ein reines unverfälschtes Product der Natur ist. Es kann sich also nur darum handeln, ob etwa Gott in der gegenwärtigen Heilsordnung positiv beschlossen hat, zu den specifisch natürlichen (guten) Werken seine übernatürliche Mitwirkung nicht zu gewähren. Von einem solchen Beschlusse können wir nur durch die Offenbarung Kenntnis erlangen. In Ermangelung einer positiven Aufklärung durch die Offenbarung dürfen wir voraussetzen und erwarten, daß die Gnade zu diesen guten Werken nicht versagt werde. Wir befinden uns nämlich in einer Heilsordnung, in welcher es Gottes Absicht ist, jeden Menschen zu einem übernatürlichen Ziele zu führen, so daß keiner (wenigstens kein Erwachsener, der moralische Werke verrichten kann) ein anderes Ziel als dieses hat. In der Heilsordnung sind wir berechtigt, zu erwarten, daß die übernatürliche Hilfe immer, wo es möglich ist, gegeben werde, wenn ihr nämlich kein Hindernis entgegengestellt wird. In dem uns beschäftigenden Falle aber ist die Hilfeleistung möglich, da das Werk nicht nur von einer Gott angenehmen Person ausgeht, sondern auch an sich tadellos, ja (wenn ihm nur die innere Uebernatürlichkeit nicht fehlt, welche eben diese Hilfeleistung allein zu gewähren vermag) auf Gott gerichtet ist. Wir nehmen also mit Recht an, daß diese göttliche Hilfeleistung nicht versagt wird, so lange dem nicht ein Beschluss der übernatürlichen göttlichen Vorsehung entgegensteht, der uns klar bekannt gegeben wird.

4. Noch besondere Gründe berechtigen uns, anzunehmen, daß die Offenbarung oder Mittheilung eines solchen Beschlusses klar sein müsse.

Der Gerechte entspricht den Erwartungen Gottes um so vollständiger, je mehr Verdienste er sich erwirbt. Wie es also Gott daran gelegen ist, daß der Mensch seinen Erwartungen entspreche, so ist es auch sein Wille, daß er sich Verdienste erwerbe. Der Mensch erwirbt sich aber nur Verdienste, indem er die Bedingungen erfüllt, welche zur Verdiensterwerbung erforderlich sind, und der Gerechte wird sie eifrig und sorgfältig erfüllen, wenn er bestimmt weiß, welche sie sind. Es entspricht also dem Willen Gottes, daß Prediger und Katecheten, wie Cardinal de Lugo bemerkt, sich es angelegen sein lassen, das christliche Volk über die Bedingungen der Verdiensterwerbung genau zu unterrichten. Wenn es zB. (sagt er)

zur Uebernatürlichkeit des guten Werkes erfordert wäre, wie Vasquez meinte, daß man den Nächsten, gegen den man eine Pflicht der Pietät oder der Gerechtigkeit zu erfüllen hat, bei der Erfüllung dieser Pflicht als einen ‚Theilnehmer an der übernatürlichen Gnade und Seligkeit‘ betrachte, so müßsten wir uns beeifern, dem gläubigen Volke hievon Kenntnis zu geben, damit es der Verdienste, die es sich erwerben kann, nicht verlustig werde; denn mit einem rein natürlichen Acte erwirbt man sich kein Verdienst, von dem wir reden, auch kein praemium accidentale, nicht einmal ein meritum de congruo [1]). Wie könnten aber Prediger und Katecheten das Volk mit Nachdruck über eine Bedingung der Verdiensterwerbung belehren, wenn diese Bedingung weder aus inneren Gründen noch aus der Offenbarung klar und bestimmt als solche zu erkennen ist? Wie ließe es sich erklären, daß Gott, der die Verdiensterwerbung will, uns in seiner Offenbarung keine sichere Auskunft über diese Bedingung ertheilt hätte?

5. Zu demselben Schlusse gelangen wir, wenn wir uns an das erinnern, was der hl. Thomas über die Hinordnung der Werke auf Gott lehrt. Wenn das Glaubensmotiv zur Verdiensterwerbung erforderlich ist, dann stehen die guten Werke der Gerechten, denen dieses Motiv fehlt, als rein natürliche Acte, nicht im erforderlichen Verhältnisse zu dem übernatürlichen Ziele, dem einzigen, das der Gerechte hat; sie sind folglich nicht auf Gott gerichtet. Unsere Gegner sehen sich daher genöthigt, die ganze Theorie des hl. Thomas über die Hinordnung der Werke auf Gott, wie es wirklich geschehen ist, preiszugeben: sie können nicht mehr einfach sagen: der Mensch sei verpflichtet, alle

---

[1]) Deberent ergo magistri et praedicatores instruere accurate et serio plebem, ut in his actibus considerarent semper seipsos et proximos ut concives ejusdem politiae coelestis, alioquin eorum opera nullius essent valoris ad salutem, ne in re tanti momenti ex defectu motivi deciperentur; posset enim contingere, quod aliquis per longum tempus se exercens in operibus misericordiae ex motivo honesto misericordiae et compassionis, nihil prorsus lucraretur in ordine ad salutem, eo quod non movebatur ex motivo decentiae ad politiam superiorem. Quae tamen omnia sunt plane contra communem modum concipiendi fidelium et eorum, ad quos spectat plebem instruere. *Lugo,* De fide, disp. 9 sect. 1 n. 9. Lugo beabsichtigt allerdings hier nur, Vasquez zu widerlegen.

seine Werke auf Gott zu richten. Der Grund hievon ist klar: wenn man mit dem hl. Thomas an der Hinordnung aller Werke auf Gott als einer Verpflichtung für alle festhält, so ergeben sich daraus die falschen Folgerungen der Jansenisten und Bajaner in gleicher Weise, mag man für jedes einzelne Werk den virtuellen Einfluss des Glaubens oder den der Liebe fordern. Das Werk, das nicht aus einem Glaubensmotive hervorgeht, wird in der Voraussetzung jener Verpflichtung ebensowohl eine sündhafte, und zwar schwer sündhafte Unterlassung in sich schließen, als dasjenige, welches die Liebe nicht zur Triebkraft hat, oder vielmehr, beide sind in sich selbst sündhaft, weil ihnen ein zu ihrer moralischen Güte erforderliches Element fehlt. An der Verpflichtung festhaltend, hat der hl. Thomas diese Folgerungen ausdrücklich von seiner Lehre abgewiesen, indem er das Erfordernis des streng virtuellen Einflusses der Liebe leugnete. Eben dasselbe muss also auch von dem Einflusse oder dem Beweggrunde des Glaubens gelten. Jene Theologen dagegen haben es vorgezogen, die Verpflichtung aufzugeben, und hiemit, wie gesagt, die ganze Theorie des hl. Thomas über Bord geworfen. Wir wollen uns hier nicht länger dabei aufhalten, sie zu fragen, wie es zu erklären sei, daß Gott es den Gerechten freistelle, sich in einzelnen Handlungen auf das übernatürliche Ziel zu beziehen oder nicht; wir wollen ihnen nicht weiter vorhalten, daß die Argumente, womit bewiesen wird, daß es in genere morum keine indifferente Handlungen gibt, sammt und sonders auch gegen sie angewendet werden könnten. Eines nur, was offenbar ist, möchten wir hier hervorheben. Wenn infolge der Ermangelung jener nothwendigen Hinordnung der Werke auf das übernatürliche Ziel durch das Glaubensmotiv unzählige Werke der Gerechten für die übernatürliche Ordnung und für die Ewigkeit verloren gehen, wie lässt es sich erklären, daß uns klare Mittheilung über dieses Erfordernis bis in das siebzehnte Jahrhundert, ja bis auf den heutigen Tag gefehlt hat? Wie stimmt diese Thatsache mit dem Begriffe überein, den die Kirche von Gottes Weisheit und Güte uns gibt, indem sie sagt, ‚in der Fülle seiner Güte übersteige er Verdienst und Verlangen seiner Flehenden?‘ Denn manche Gerechte würden, wenn die Ansicht unserer Gegner richtig wäre, beim Gerichte finden, daß sie sich weniger Verdienst erworben haben, als sie meinten, weil ihnen dieses Erfordernis des Glaubensmotives nicht bekannt war. Wir müssen gestehen, daß wir große

Schwierigkeit empfinden, dieses anzunehmen. Es ist viel leichter anzunehmen, daß Gerechte irrthümlich glauben, eine Bedingung sei zum Verdienste erfordert, die in Wirklichkeit nicht erfordert ist, als daß sie allgemein eine Bedingung nicht wissen sollten, die erfordert ist. Jener Irrthum kann zufällig zur Vermehrung ihrer Verdienste beitragen; diese Unwissenheit kann nur zur Verminderung der Verdiensterwerbung gereichen, sie ist ebenso unannehmbar, als daß Gott eine Bedingung einzig deswegen gestellt habe, damit weniger Verdienst erworben werde.

Man wird einwenden, Gottes Weisheit könne, um diese Bedingung nicht klar kundzugeben, Gründe gehabt haben, die wir nicht wissen; übrigens sei es vollkommener, daß die Gerechten im Hinblick auf Gottes Ehre und aus reinster Liebe handeln, als um einen Lohn zu erhalten. Aber Gottes Vollkommenheiten (erwiedern wir) leisten uns Gewähr, daß jene Gründe, von welcher Art sie auch sein mögen, sich auf das Heil der Menschen beziehen müssen. Unser Heil wirken und zur Ehre Gottes handeln ist eines und dasselbe. Wir verherrlichen Gott, indem wir keinen anderen Lohn wollen, als Ihn selbst. Je mehr wir also unser Heil wirken und je mehr Verdienste wir uns erwerben, desto mehr wird Gott von uns verherrlicht. Sämmtliche Bedingungen der Verdiensterwerbung beziehen sich also auf unser Heil. Sie können aber keinen Einfluss auf das Heil der Menschen ausüben, wenn sie ihnen nicht bekannt sind.

6. Aus dem Gesagten geht hervor, daß wir berechtigt sind, große Klarheit zu verlangen in den Beweisen, auf welche das Erfordernis des Glaubensmotives sich stützen soll. Thatsächlich sind übrigens bis auf den heutigen Tag weder Theologen noch das christliche Volk von diesem Erfordernis klar überzeugt: nicht die Theologen, da sie weit entfernt sind, einstimmig in gewissen Stellen der hl. Schrift den Sinn anzuerkennen, den die Vertheidiger jener Ansicht ihnen beilegen; nicht das christliche Volk, da dieses, wie Lugo andeutet, eher geneigt sein dürfte, alle guten Werke, die im Stande der Gnade verrichtet werden, ohne Unterschied für verdienstlich zu halten. Es handelt sich also nur darum, die Beweise, welche wirklich vorgebracht worden sind, einer Prüfung zu unterziehen.

Die Stellen der hl. Schrift, auf welche die Gegner sich berufen, können auf drei Classen zurückgeführt werden. Zu der

ersten Classe rechnen wir jene Stellen, an welchen der übernatürliche Beweggrund der guten Werke mit den Ausdrücken in nomine meo, propter nomen meum, in nomine justi, in nomine prophetae, in nomine discipuli angegeben zu werden scheint [1]). Eine zweite Classe bildet die Darstellung des letzten Gerichtes (Matth. 25, 34—46) mit den Aussprüchen, welche sich auf die Beweggründe der guten Werke daselbst beziehen. Die dritte Classe endlich begreift jene Stellen der sogenannten Bergpredigt (besonders Matth. Cap. 5 und 6), in welchen Christus die vollkommene Erfüllung seines Gesetzes erklärt.

Untersuchen wir die Stellen der ersten Classe. Ob in denselben ein specifisch übernatürlicher Beweggrund, ein Glaubensmotiv in dem Sinne jener Theologen, als zur Verdienstlichkeit nothwendig verlangt wird, ist sehr zu bezweifeln. Vorerst ist der Ausdruck in nomine justi so allgemein, daß das specifisch Uebernatürliche daran gewiß nicht klar hervortritt, vielmehr das specifisch Natürliche (das allerdings in dem Gerechten in der gegenwärtigen Ordnung auf übernatürlichem Lebensgrunde steht) nothwendig darin eingeschlossen ist. Ferner kann man mit Fug und Recht sagen, daß der Gerechte, der aus natürlich guten Motiven ein gutes Werk verrichtet, auch im Namen Jesu handelt; denn er handelt im Namen Gottes, auf den sein Werk, seinem sittlichen Werte nach, gerichtet ist, und Jesus, der Sohn Gottes, ist Gott. Was nämlich dem Gerechten, dem Jünger, dem Propheten, Gutes erwiesen wird, ist nach diesen Aussprüchen des Herrn deswegen verdienstlich, weil es auf denjenigen gerichtet ist, dem der Gerechte dient, der den Jünger, den Propheten gesendet hat. Wenn nun aber der Handelnde im Stande der Gnade ist, so ist er selbst ein Gerechter; wenn er also um der Gerechtigkeit willen das thut, was gerecht ist, warum sollte sein Werk nicht

---

[1]) Diese sind: Marc. 9, 40: Quisquis enim potum dederit vobis calicem aquae in nomine meo, quia Christi estis; amen dico vobis, non perdet mercedem suam. — Matth. 10, 41 f.: Qui recipit prophetam in nomine prophetae, mercedem prophetae accipiet: et qui recipit justum in nomine justi, mercedem justi accipiet. Et quicunque potum dederit uni ex minimis istis calicem aquae frigidae tantum in nomine discipuli: amen dico vobis, non perdet mercedem suam. — Matth. 25, 40: Et respondens rex dicit illis: Amen dico vobis, quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis. — Luc. 9, 48: Quicunque susceperit puerum istum in nomine meo, me suscipit.

gerichtet sein auf denjenigen, der ihm die Gerechtigkeit verliehen, in dessen Namen er alles Gute thut, selbst wenn das Werk sich zunächst nur auf sein eigenes Wohl bezieht? Ist es nicht Gottes Absicht, daß auch der Gerechte vor allem sich selbst Gutes erweise? Jene Ausdrücke bezeichnen also allerdings die gute Meinung, aus welcher das zu belohnende Werk hervorgehen soll, aber sie schließen nur jene Werke von der Theilnahme am Lohne aus, die aus einem ungeregelten und verkehrten Beweggrunde hervorgehen. In diesem Sinne haben mehrere hl. Väter, namentlich Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, Augustinus und Anselmus, diese Stellen aufgefasst, indem sie aus denselben keinen anderen Schluss ziehen, als den, die Werke dürfen nicht eitlen Ruhmes oder der Prahlerei wegen geschehen, wenn sie von Gott belohnt werden sollen [1]).

Geben wir indes auch zu, daß mit diesen Ausdrücken ein specifisch übernatürliches Motiv angegeben werde, so folgt daraus noch nicht, daß ein solches Motiv allen Werken ohne Ausnahme zugrunde liegen müsse, damit sie verdienstlich seien. Es ist an diesen Stellen keine Absicht des Herrn ersichtlich, allgemeine Bedingungen des Verdienstes für das ewige Leben anzugeben. Er hebt eben jenen Beweggrund zu guten Werken hervor, zu dessen Besprechung ihn die Umstände veranlassten. Seine Jünger, die er aussenden will, ermuthigt er und gibt ihnen Verheißungen, die sie anderen mittheilen sollen, um überall gut aufgenommen zu werden. Seine Worte sind daher so wenig eine genaue Bestimmung der Bedingungen des Verdienstes, daß man nicht einmal sieht, ob auch von dem Verdienste des ewigen Lebens die Rede ist; denn wenn demjenigen, der einem Propheten oder Jünger des Herrn Gutes erweist, die Grundbedingung der Verdienstlichkeit, der Stand der Gnade, fehlt, so kann ihm nur mit zeitlichem Lohne oder mit Gnaden, die ihn auf die Rechtfertigung vorbereiten, vergolten werden, wie es im A. B. öfters geschah, zB. mit Rahab, der Buhlerin, welche die Kundschafter des Volkes Gottes aufnahm, weil sie erkannte, daß Gott mit ihnen sei, und zum Lohne die Rettung ihres Lebens und die Aufnahme in den Verband des auserwählten Volkes erhielt [2]). Versteht man diese Ausdrücke nun

---

[1]) S. Ripalda, De ente supern. disp. 90 n. 20; Thomas, Catena aurea in Matth. 10, 15. Ed. Parm. pag. 140. [2]) Jos. 2; Jac. 2, 25; Hebr. 11, 31 Vgl. Suarez, De gratia, l. 8 cap. 22 n 15.

auch von dem eigentlichen Verdienste (de condigno) des ewigen Lebens, so schließen sie doch andere gute Rücksichten, weshalb man Gutes thut, von der Verdiensterwerbung nicht aus; der Herr erwähnt eben diese Beweggründe, weil sie sicherer jede falsche Absicht ausschließen und die Reinheit der guten Intention kundgeben; denn wer diesen Armen, Kleinen, Geringsten, die der Herr ohne Sack, ohne Stab, ohne Schuhe ausschickt, sich gastfreundlich erweist, weil die Empfänger Gerechte, Propheten, Jünger des Herrn sind, hat offenbar bei seinem guten Werke auch eine gute Absicht. Vollbringt nun aber auch ein Gerechter ein gutes Werk aus dem Motive irgend einer Tugend und betrachtet sein Werk als auf Jesus bezogen eben deswegen, weil es auf Gott, den Urquell alles Guten bezogen ist, so anerkennt er eben dadurch die Gottheit Jesu Christi. In dieser ersten Classe von Schriftstellen ist also kein Beweis für die Thesis jener Theologen zu finden.

7. Hiemit ist auch die Untersuchung der Beweise, welche in der zweiten Classe von Stellen zu finden sein sollen, angebahnt. Unter den ‚geringsten Brüdern' des Herrn, die im Urtheilsspruche des letzten Gerichtes genannt werden, sind allerdings zunächst diejenigen zu verstehen, welche durch Glaube und Liebe mit Jesus in innigster Beziehung stehen, unter diesen noch ganz besonders die Apostel, die mit Jesus zu Gerichte sitzen werden [1]). Sie werden namentlich hervorgehoben, weil das allgemeine Gericht ihnen umsomehr zur Verherrlichung gereichen wird, je weniger sie das ihnen erwiesene Gute ihrer selbst wegen beansprucht haben, und weil der Lohn dieses Guten ein größerer ist. Es ist demungeachtet sicher, daß auch anderen, auch Heiden und Juden, Gutes erwiesen werden kann und unter Verhältnissen erwiesen werden soll, das am Tage des Gerichtes belohnt wird; denn allen kann um Gottes willen Gutes erwiesen werden, da Gott als Schöpfer und Erlöser um alle besorgt ist und den Ungläubigen das Almosen zugedacht hat, das der Gläubige ihnen spendet. Wenn nun nicht alle Arten guter Werke erwähnt werden, mit welchem Rechte kann daraus, daß eben denjenigen, die erwähnt sind, ein specifisch übernatürliches Motiv eigen ist, geschlossen

---

[1]) Tò *his* proprie denotat Apostolos et eis similes viros religiosos et apostolicos, qui Christo judici assidebunt et in hoc mundo habiti sunt minimi et abjectissimi. *Corn. a Lapide,* in Matth. 25, 40.

werden, daß alle guten Werke, die belohnt werden, ein solches Motiv haben müssen? Dieser Schluss wäre um so weniger berechtigt, als die Worte der in die Form eines Gleichnisses eingekleideten Beschreibung des allgemeinen Gerichtes auch in mancher anderen Beziehung nicht in so buchstäblichem und engem Sinne aufgefasst werden dürfen. Müsste man nicht sonst schließen, daß die alleinigen Werke der Barmherzigkeit beim letzten Gerichte belohnt werden, und daß das quamdiu non fecistis uni de minoribus (V. 45) die einzige Ursache des Missverdienstes sei? Aber noch mehr. Die Worte des Richters würden mit einer solchen Deutung einen Theil ihres Inhaltes voll Majestät und Würde verlieren, weil man nämlich außeracht ließe, daß er sie als Sohn Gottes, als dem Vater ganz gleicher oberster Herr aller Dinge ausspricht. Alles, was auf Gott bezogen wird, das geschieht auch für ihn, wie dagegen alles Gute, das nicht geschieht, wo es geschehen sollte, und alles Böse, das geschieht, ein Abbruch ist, der ihm zugefügt wird, weil er der Herr ist. Das Gericht wird allerdings offenbaren, daß man nur durch ihn, den Menschensohn, zum Vater gelangen konnte; aber es wird auch kundmachen, daß er alles, was von den Seinigen Gutes geschehen ist, als Frucht des ewigen Lebens und als für sich geschehen eingesammelt hat. Daß also diejenigen, die an den Sohn Gottes geglaubt, die ihn vor den Menschen bekannt und sich in Liebe auf seine Ehre gerichtet haben, für alles, was sie aus irgend einem Tugendmotive Gutes gethan, belohnt werden, stimmt mit dem Urtheilsspruche des Gerichtes schöner und vollständiger überein, als daß sie nur für das belohnt werden sollen, was unmittelbar aus Glaubensmotiven hervorgeht. Es kann also kein Beweis für die gegentheilige Ansicht darin enthalten sein.

Ueberdies stimmt es mit der Frage, welche bei der Beschreibung des Gerichtes von den Auserwählten gestellt wird, besser überein, daß ihnen eine Antwort gegeben werde, aus welcher hervorgeht, daß es leichter war, sich Verdienste zu erwerben, als sie glaubten, und daß sie zuletzt gewahren, deren mehr erworben zu haben, als sie selbst dachten. Könnte man nicht sonst (mit Vasquez) fragen, warum den Gerechten erst die Frage in den Mund gelegt wird, wann und inwiefern sie gerade ihm, dem Menschensohn, das Gute erwiesen haben? Denn wenn das Glaubensmotiv Bedingung jedes verdienstlichen Werkes ist, so versteht es

sich von selbst, daß sie für kein auf den Menschensohn nicht eigens bezogenes Werk belohnt werden können. So aber wird den Fragenden geantwortet: Ihr habt in allem, was ihr Gutes gethan, für mich gearbeitet, weil ihr euch meinem Reiche angeschlossen, für meine Jünger gewirkt, und selbst in Liebe mit mir vereinigt, in allem die Liebe geübt, wenn ihr Gutes gethan habt.

In diesem Sinne erklärt auch der hl. Augustinus (tr. 51 in Joann.) jedes gute Wirken als Wandeln in Christo, als ein Dienst, der Christus dem Herrn erwiesen wird. Mit der Ehre des himmlischen Lebens, sagt er, wird der Vater denjenigen vergelten, die dem Sohne dienen, da es heißt (Joh. 12, 16), daß der Vater denjenigen ehren wird, der dem Sohne dient. Wer aber dient dem Sohne? Derjenige, der seine Wege wandelt (1 Joh. 2, 6). Und wer wandelt seine Wege? Die Antwort, welche der hl. Lehrer gibt, ist bedeutsam: Debet, si porrigit esurienti panem, ex misericordia facere, non de jactantia, non aliud ibi quaerere, quam bonum . . Qui sic ministrat, Christo ministrat, recteque illi dicitur: Cum uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis . . Quod si paterfamilias bene domum administrat, dicitur Deo ministrare, ut in aeternum sit cum ipso. Es läßt sich doch wohl nicht denken, daß Augustinus nicht gewußt habe, welche Bedingungen zu den verdienstlichen Werken erfordert sind. Die Aussprüche bei der Beschreibung des letzten Gerichtes können also und müssen auch von dem allgemeinen Dienste verstanden werden, den alle diejenigen unserem Herrn leisten, die aus irgend welchem Tugendmotive Gutes thun, wenn sie nur überhaupt durch Glaube und Liebe zu denen gehören, welche belohnt werden können. Von einem Beweise für die Ansicht der Gegner ist also auch hier keine Spur zu finden, sondern vielmehr das Gegentheil.

8. Zur dritten Classe zählten wir jene Stellen der Bergpredigt, in welchen Christus die Heiligkeit und Strenge des neuen Gesetzes erklärt, insbesondere seinen Jüngern empfiehlt, sich nicht mit pharisäischer und rein menschlicher Tugend zu begnügen (Matth. Cap. 5 und 6). ‚Wenn ihr liebet, die euch lieben, welchen Lohn werdet ihr haben? Wenn euere Gerechtigkeit sich nicht auszeichnet, mehr als die der Pharisäer', usw. Auch in diese Aussprüche legen die Vertheidiger jener Ansicht einen Sinn, den sie nicht haben. Der Heiland sagt nicht, daß, wer die liebt, die ihn

lieben, keinen Lohn erhalten könne; diese Liebe kann ja geregelt und gut sein. Er warnt nur, man möge zusehen, ob man auch wirklich Lohn für dieselbe erhalte; denn man sieht dieser Liebe nicht an, ob sie auf Gott bezogen ist oder nicht. Wer nur diese Liebe hat, erhält keinen Lohn von Gott, da Gott nur belohnt, was für ihn geschieht, und er kann keinen erhalten, weil er Gott nicht liebt [1]). Liebt aber jemand auch die, welche ihn nicht lieben, seine Feinde, so erkennt man, daß er auch Gott liebt, da die Liebe zu Gott für ihn der Grund ist, sie zu lieben. So haben wir eine vollständige Erklärung dieser Stelle, ohne ein specifisch übernatürliches Erkenntnisobject bei jedem Acte der Nächstenliebe vorauszusetzen, es sei denn, man verstehe den Glauben im allgemeinen, wie ihn die übernatürliche Liebe und das christliche Leben als Grundlage erfordert. Ferner gibt der Heiland für die Feindesliebe ausdrücklich ein rein natürliches und durch die bloße Vernunft erkennbares Motiv an: Ihr könnet und sollet so lieben, wie Gott liebt, und die, welche er liebt; nun aber liebt Gott seine Feinde, und er liebt euere Feinde: also sollet auch ihr sie lieben. Den Beweis, daß er seine und euere Feinde liebt, habet ihr darin, daß er ihnen wohlthut, seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse. Ein Glaubensmotiv wird hier nicht zum Ausdruck gebracht.

Da der göttliche Heiland eben in dieser Rede den Geist, die Heiligkeit und Erhabenheit seines Gesetzes erklären will, so dürften hier, wenn irgendwo anders, die erhabensten Beweggründe zur Haltung desselben zu finden sein. Und doch ist es ihm keineswegs darum zu thun, nur specifisch übernatürliche Beweggründe anzuführen. Hiezu einige Belege, außer dem bereits angeführten. Daß das Gewissen nicht nur die frevelhafte That, sondern auch den

---

[1]) Diese Unterscheidung findet sich bereits ganz klar dargelegt bei Gregorius, Augustinus, Thomas u. a. Nachdem letzterer in einer Einwendung die Worte Christi Matth. 5, 46 angeführt hat, sagt er in der Antwort: Dilectio qua tantum amici diliguntur, non procedit ex gratia; et ideo non potest esse meritoria nec mercedem habere: sed tamen si actus dilectionis, qua amicos diligimus, sit gratia informatus, meritorius est et mercedem habet. (In 3 dist. 30 q. 1 a. 3 ad 1). Einigermaßen gehört auch hieher, was Thomas daselbst ad 5 sagt: Natura non est contraria gratiae: unde admixtio naturae ad gratiam (nämlich in der Freundesliebe) non facit remissionem in effectibus gratiae, quae causatur ex permixtione contrarii.

sündhaften Wunsch und lüsternen Gedanken verurtheilt, ist im Naturgesetze begründet und mit der bloßen Vernunft leicht zu erkennen. Daß es besser ist, ‚ein Glied zu verlieren, als dem ganzen Leibe nach in die Gehenna geworfen zu werden‘, besser, ‚dem Widersacher nachzugeben, als dem Richter überantwortet und den Schergen übergeben zu werden‘, leuchtet der bloßen Vernunft ein. Daß das ‚Schwören beim Haupte‘ ein Schwören bei Gott ist, weil nur ‚Gott ein Haar weiß oder schwarz machen kann‘, das vermag alles die bloße Vernunft zu erkennen. Enthalten nicht auch die Bitten des ‚Vater unser‘ die Beweggründe und Gegenstände, auf die sich unser Handeln, wie unser Beten, beziehen muss? Und doch ist es schwer, etwas specifisch Uebernatürliches in diesen Bitten zu unterscheiden. Sind nicht auch die Acte, wodurch wir irdischen Gesinnungen entgegenwirken und eitle, verführerische Sorgen um vergängliche Dinge beseitigen, heilsame und verdienstliche Werke? Und doch gibt der Heiland zu diesen himmlischen Geisteswerken des Vertrauens (Matth. 6, 24—34) eine ganze Reihe von Vernunftgründen an, die der sichtbaren Natur mit Bezugnahme auf ihren Schöpfer entlehnt sind.

Diese Stellen beweisen also nicht nur nicht klar, daß das Object oder Motiv des Glaubens bei jedem verdienstlichen Werke erfordert sei, sondern eher daß es nicht erfordert sei; wir halten es nicht für nothwendig, länger dabei zu verweilen.

9. Es pflegen schliesslich mehrere Stellen aus den Briefen des hl. Paulus angeführt zu werden, aus welchen, mit der Erklärung, welche die hl. Väter davon geben, hervorgehen soll, daß der Glaube in jedem verdienstlichen Werke wirksam sein müsse [1]). Um zu zeigen, daß die Ansicht jener Theologen auch aus diesen Stellen nicht bewiesen wird, müssen wir einiges über die Bedeutung des Glaubens bezüglich des verdienstlichen Lebens vorausschicken.

---

[1]) Diese Stellen sind besonders Gal. 3, 11 (Röm. 1, 17; Hebr. 10, 38): Justus ex fide vivit; Hebr. 11, 6: Sine fide autem impossibile est placere Deo; Gal. 5, 6: Fides, quae per caritatem operatur. Auch den Text Röm. 2, 7: (Deus reddet) iis, qui secundum patientiam boni operis gloriam et honorem et incorruptionem quaerunt, vitam aeternam will ein Theologe unserer Zeit als Beweis anführen, weil das Wort quaerere die Intention bedeute, aus welcher die Werke hervorgehen müssen, die incorruptio aber die himmlischen, also die übernatürlichen Güter. Auf die Bekämpfung eines so schwachen Argumentes mögen wir aber Zeit und Mühe nicht verwenden.

Die Lehre des hl. Thomas über die Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten lässt sich vertheidigen, ohne daß die hohe Bedeutung des Glaubens, die Wichtigkeit der Glaubensmotive im allgemeinen und deren Einfluss auf den Complex der guten Werke im geringsten beanstandet wird. Im innigen Anschlusse an den hl. Lehrer und mit voller Beibehaltung seines Hauptsatzes vertheidigen auch wir und halten es in vielfacher Bedeutung für wahr, daß der Glaube in jedem guten Werke der Gerechten enthalten ist und wirkt. 1. Der Glaube ist in jedem guten Werke der Gerechten, inwiefern er die Wurzel und Grundlage der Rechtfertigung ist, ohne welche kein verdienstliches Werk zustande kommt. Die Grundlage wirkt nämlich in allem, was auf dieselbe gebaut wird, wenn auch diese Wirksamkeit nicht als eine physisch actuelle aufgefasst werden muss. 2. Der Glaube ist in jedem guten Werke der Gerechten, inwiefern jedes verdienstliche Werk mit der übernatürlichen Gnade geschieht, die nicht nur den Glauben als entfernteres Princip voraussetzt, sondern auch aus einer übernatürlichen Erkenntnis, einem übernatürlichem Lichte entitativ besteht. Daß die übernatürliche Erkenntnis sowohl nach dem hl. Thomas, als nach den hervorragendsten neueren Theologen im weiteren Sinne ein Glauben genannt werden kann, haben wir bereits anderwärts betont. 3. Der Glaube ist in jedem Werke der Gerechten, inwiefern er und die übernatürliche Gnade überhaupt selbst den natürlichen Kräften des Menschen die Hilfe und Heilung gebracht hat, deren er bedurfte, um mit Ueberwindung aller Schwierigkeiten ein sittliches Leben zu führen. Ohne den Glauben würde das sittlich Gute, in seiner Gesammtheit betrachtet, nicht geschehen. 4. Der Glaube ist in jedem guten Werke der Gerechten, inwiefern der Mensch nach erlangter Rechtfertigung sich fortwährend durch die im Glauben erkannten Gnadenmittel stärkt und sein übernatürliches Leben mit den Wahrheiten des Glaubens nährt. Unter all diesen Rücksichten bleibt es ebenso für die Vertheidiger des hl. Thomas, wie für die Theologen, die wir hier bekämpfen, wahr, daß der Gerechte, wie der hl. Paulus sagt, aus dem Glauben lebt. Dieser Text behält demnach seinen vollständigen Sinn, auch wenn nicht jeder einzelne Verdienstact ein eigenes, specifisches Glaubensobject im engeren Sinne erfordert. Es genügt also durchaus nicht, den Text anzuführen, um dieses specielle Erfordernis jedes einzelnen Actes zu beweisen.

In derselben Weise kann auch jenes andere Wort des Apostels: ‚Ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen‘, von den einzelnen Handlungen der Gerechten verstanden werden, nämlich in dem vierfachen eben erklärten Sinne, und beweist dann doch das Erfordernis des Glaubensmotives nicht für jeden einzelnen Act. Gleichwie nämlich der Apostel 1 Kor. 13 versichern konnte, kein auch noch so gutes Werk sei verdienstlich, wenn man die Liebe nicht hat, und dennoch, wie unsere Gegner insgesammt zugeben, keinen Einfluss der Liebe im strengeren Sinne für jedes einzelne Werk erforderte, damit es verdienstlich sei, ebenso konnte er sagen, ohne Glauben sei es unmöglich, Gott zu gefallen, ohne Glauben haben weder heidnische noch jüdische Observanzen einen Wert, ohne deshalb zu fordern, daß jedes Werk, um verdienstlich zu sein, aus einem Glaubensmotive im engeren Sinne hervorgehen müsse.

Eine Bestätigung ihrer Ansicht wollen die Gegner schließlich sehen in Gal. 5, 6, wo der Glaube als in allen guten Werken wirksam dargestellt werde. Allein es ist vorerst zu bemerken, daß das Wort operatur, wie der Text (ἐνεργουμένη) beweist, passiv zu verstehen ist: ‚der Glaube, der durch die Liebe belebt und bewegt wird‘ [1]), daß mithin der Apostel die Liebe, viel mehr als den Glauben, als wirkend darstellt. Wollte man aber auch das Wort operatur activ verstehen, so wäre doch immer die Wirksamkeit des Glaubens nicht in dem eigentlichen Sinne, wie die der Liebe, aufzufassen, da er nur mittelbar, die Liebe aber unmittelbar wirkt, und nicht die Liebe durch den Glauben, sondern der Glaube durch die Liebe Verdienstlichkeit erlangt. Wenn nun aber das Hervorgehen der Werke aus der Liebe als ein virtuelles in weiterem Sinne mit dem hl. Thomas verstanden werden kann, so daß es nicht erfordert ist, daß in den einzelnen Werken ein formelles Motiv der Liebe oder ein Einfluss des Actes der Liebe bestehe, wieviel mehr das Hervorgehen derselben aus dem Glauben! Von einem Beweise für die Ansicht der Gegner ist also auch in dieser Schriftstelle nichts zu finden.

Die eben so schwachen Beweise aus den hl. Vätern des näheren zu untersuchen, halten wir nicht für nöthig. Ein Beispiel

[1]) Vgl. Estius, Comment. in omnes B. Pauli Ep. Ed. Paris, 1661. pag. 576.

möge hinreichen. Man führt die Worte des hl. Leo an: ‚Die Werke der Barmherzigkeit erreichen den ewigen Lohn nicht, wenn sie nicht aus dem Quelle des Glaubens hervorgehen' [1]). Ist diesem Ausspruche nicht seine volle Richtigkeit gewahrt, indem wir zugeben, daß gute Werke, die nicht von einem Gläubigen verrichtet oder nicht durch Glaube und Liebe auf Gott gerichtet werden, keinen Lohn im Himmel erreichen können? Mehr als diesen Sinn verlangt aber dieser allgemeine Satz nicht. Der Schluss, daß jedes verdienstliche Werk ein Glaubensobject im engeren Sinne haben müsse, ist ebenso unberechtigt, als wenn man daraus, daß der Fluss eine Quelle haben muss, folgerte, das Quellwasser müsse in jedem Tropfen des Flusses sein. Es genüge also, daß dort, wo der Quell des Glaubens nicht ist, die Wasser nicht fließen, die sich ins ewige Leben ergießen, weil dort weder Stand der Gnade, noch Richtung der Werke auf Gott sein kann. Was wäre übrigens mit einer oder der anderen Stelle eines hl. Vaters gedient? Aber auch nicht eine einzige haben jene Theologen bisher vorgebracht, die nicht in ähnlicher Weise wie die besprochenen Schriftstellen erklärt werden könnte.

10. Beweise dafür, daß die übernatürliche Gnade zu den sittlich guten Werken der Gerechten ohne Glaubensmotiv nicht gegeben werde, sind also nicht vorhanden. Dürfen wir somit annehmen, daß sie wirklich gegeben wird? Es bleibt wenigstens die Theorie des hl. Thomas über die Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten in ihrer vollen Kraft bestehen. Nach dieser Theorie ist die ganze Thätigkeit, womit der Gerechte nach seinem Ziele strebt, zur übernatürlichen Ordnung erhoben und auf das Uebernatürliche gerichtet; in dieser Ordnung soll er durch alle seine Werke zur Erreichung des übernatürlichen Zieles wirken, wie er in der natürlichen Ordnung zur Erreichung des natürlichen Zieles gewirkt hätte. Gleichwie daher Gott ihm im Naturzustande bei jedem Werke seinen Beistand zur Erreichung der natürlichen Bestimmung gewährt hätte, so gewährt er ihm denselben in der übernatürlichen Ordnung zur Erreichung der übernatürlichen Bestimmung bei jedem Acte, der ordnungsgemäss als Mittel zum Zwecke in die Gesammtthätigkeit passt. Ein solcher Act ist aber jedes Werk, das sittlich gut und nicht sündhaft ist, auch ohne

---

[1]) Serm. 7 Quadrag. cap. 2.

Glaubensmotiv; denn jeder sittlich gute Act ist ein Tugendact, der höchsten aller Tugenden, der Liebe, als Mittel untergeordnet in denjenigen, welche die Liebe haben. Gleichwie daher die Liebe selbst durch das übernatürliche Princip zur übernatürlichen Liebe erhoben ist, so wird auch zu jedem Acte, der fähig ist, ihr als Mittel zum Ziele untergeordnet zu werden, das Princip des übernatürlichen Beistandes gewährt [1]).

Als Hypothese schon verdient diese Theorie, wenn keine positive Bestimmung, wie wir gesehen haben, gegen dieselbe vorgebracht wird, mit vollem Vertrauen, ja mit einer moralischen Gewißheit aufgenommen zu werden. Versuchen wir indes, einige Erwägungen zur Bestätigun derselben hinzuzufügen.

Das Ziel des Menschen im Diesseits ist die Liebe. Tugendacte jeder Art, gute Werke, alles sittlich Gute, nimmt, als der Liebe seiner Natur nach untergeordnet, an der Würde und dem Werte des Zieles gleichsam theil. Die Liebe mit dem gesammten Heere der von ihr befehligten Tugenden verleiht dem Menschen die Vollkommenheit, kraft welcher er schon jetzt dasjenige ist, was er sein soll [2]). Alles übrige ist Mittel zu diesem geistlichen Leben der Vollkommenheit. Das geistliche Leben allerdings ist ein übernatürliches; aber die entitative Begründung seiner Uebernatürlichkeit beruht auf dem übernatürlichen Princip, dem heiligen Geiste und seiner Gnade, die in uns wirkt, nachdem der Sohn Gottes sie uns wieder erworben hat. Abgesehen von diesem übernatürlichen Princip, sind Liebe, gute Werke, Sittlichkeit überhaupt, alles, was wir Ziel im Diesseits genannt haben, in der übernatürlichen Ordnung nicht anders zu verstehen, als in der natürlichen. Uebernatürlich werden die Werke der Gerechten, wie es ihre Unterordnung unter das übernatürliche Ziel der Liebe oder vielmehr

---

[1]) In Uebereinstimmung mit dem hl. Thomas sagt ganz richtig Arriaga: Ostendam infra, idem plane esse motivum actus misericordiae naturalis et supernaturalis; ergo si proponatur motivum sufficiens ad amorem naturalem, etiam proponitur motivum sufficiens ad supernaturalem; ergo habebit etiam actum supernaturalem, nisi dicere velis, Deum tunc non velle concurrere cum illo ad eum actum supernaturalem: quod durius adhuc est: cur enim in ea occasione non concurret, sic vero in aliis, cum homo, quantum est ex se, eodem modo videatur in uno ac in alio actu conari et semper homo (justus) sit elevatus ad eos actus? Comment. in 2. 2. pag. 444. [2]) Vgl. Thomas 2. 2. q. 184 a. 2 et in 3 dist. 27 q. 3 a. 4.

ihre Theilnahme an diesem Ziele erheischt, dadurch, daß die innerliche übernatürliche Gnade, mit dem freien Willen des Menschen zu einem Princip vereinigt, zur Ausführung derselben mitwirkt. Was also in dem eben besagten Sinne Ziel des Menschen ist, das ist auch Ziel der übernatürlichen göttlichen Vorsehung, ohne welche der Mensch nicht zum Ziele gelangen kann. Wie alles übrige Mittel ist für den Menschen bezüglich dieses Zieles, so auch für die göttliche Vorsehung. Das sagt uns der hl. Paulus (Tit. 2, 11—14) ganz ausdrücklich. Das vorzüglichste und erhabenste Mittel nämlich, dessen sich die göttliche Vorsehung in dieser übernatürlichen Ordnung bedienen wollte, ist die Menschwerdung und das Erlösungswerk des eingeborenen Sohnes. Der Apostel sagt uns nun aber, daß dieses Werk als Mittel auf dasjenige gerichtet ist, was wir als Ziel bezeichnet haben, das göttliche und sittliche Leben. ‚Erschienen ist die Gnade Gottes unseres Heilandes allen Menschen, uns unterweisend, damit wir, der Gottlosigkeit und den weltlichen Lüsten entsagend, besonnen, gerecht und fromm leben in dieser Zeit . . strebsam nach guten Werken‘. Also die ganze Gründung und Erhaltung der übernatürlichen Ordnung, wie vielfältig die Anstalten auch sein mögen, welche die göttliche Vorsehung getroffen hat, alles ist nur Mittel, und der Zweck dieser Mittel ist für die Erwachsenen kein anderer, als deren Gesammtbethätigung in guten Werken, Erfüllung der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und den Nächsten.

Die bei weitem größte Mehrzahl dieser Mittel kann ohne Glaubensmotiv, das geben wir zu, nicht gebraucht werden. Ein gerechtes Leben kann ohne häufigen Gebrauch der Glaubensmittel nicht geführt werden, und der Gerechte darf bei besonderen Gelegenheiten dieser Mittel durchaus nicht entrathen. Dieses Zugeständnis machen wir gerne. Aber es kann doch auch nicht geleugnet werden, daß der gerechtfertigte Erwachsene manche gute Werke in Erfüllung seiner Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst oder den Nächsten zu verrichten vermag, ohne daß dabei ein specifisches Glaubensmittel wirksam sein muss. Wird nun Gott die innerliche übernatürliche Mitwirkung zu diesen Werken deshalb versagen, weil dieselben unmittelbar ohne die äußerlichen Glaubensmittel zustande gekommen sind? Wird nicht in diesen guten Werken der von der göttlichen Vorsehung beabsichtigte Zweck erreicht? Es widerspricht der unendlichen Weisheit Gottes,

daß er die Mittel zum Zwecke höher anschlage, als den Zweck selbst. Er würde sie aber höher anschlagen, als den Zweck, wenn er diesen einzig und allein deshalb nicht zustande kommen ließe, weil der Mensch, ohne diese Mittel zu gebrauchen, das geleistet hat, was von seiner Seite geschehen sollte [1]).

Man wird einwenden, thatsächlich habe Gott den Zweck in mancher Beziehung von der Anwendung von Glaubens- und Heilsmitteln abhängig gemacht; so sei es inbetreff der Sacramente unzweifelhaft geschehen: er könne also auch die Ertheilung seiner übernatürlichen Mitwirkung zu den guten Werken der Gerechten von der Anwendung eines Glaubensmittels abhängig machen.

Auf diese Einwendung ist zu antworten mit Nego paritatem. Es ist ein großer Unterschied zwischen unserem Falle und dem in der Einwendung berührten bezüglich der Sacramente. In unserem Falle ist ein der Substanz nach durchaus hinreichender Act, alles, was von Seiten des Menschen gefordert werden muss, vorhanden; es fehlt einzig nur die göttliche übernatürliche Mitwirkung, die auch sonst immer, wenn äußerliche Glaubens- und Heilsmittel zur Anwendung gekommen sind, geleistet werden muss, wenn der Act quoad modum intrinsecum übernatürlich sein soll. In den anderen Fällen aber ist entweder gar kein Act vorhanden, wie bei den unmündigen Kindern, oder der vorhandene Act, zB. die unvollkommene Reue, ist seiner Substanz nach für die Erreichung des Zieles nicht hinreichend. Einen ganz gleichen Fall, wie den unsrigen, wo die übernatürliche Mitwirkung der Gnade blos wegen Unterlassung des Gebrauches eines Glaubensmittels versagt wird, kann niemand anführen [2]). Der Grund aber, weshalb der Unterschied zwischen diesen Fällen und dem unsrigen eine Verschiedenheit der Gesetze der göttlichen Vorsehung nach sich zieht, ist einleuchtend. Es geht eben aus dem von niemand bestrittenen aristotelischen Grundsatze hervor, daß das Gesetz der übernatürlichen Vorsehung,

[1]) Bekanntlich wendet der hl. Thomas sehr oft den Grundsatz an: Propter quod unumquodque tale, et illud magis. Bei Aristoteles lautet er: *Ἀεὶ γὰρ δι᾽ ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει, οἷον δι᾽ ὃ φιλοῦμεν, ἐκεῖνο φίλον μᾶλλον.* Analyt. poster. lib. 1 cap. 2 n. 15. [2]) Es läßt sich sogar (was aber nicht zu unserer Frage gehört) vernünftigermaßen bezweifeln, ob die göttliche Vorsehung je zulassen könne, daß eine mit der übernatürlichen Gnade erweckte unvollkommene Reue ohne weitere Schuld des Subjectes (blos wegen Ermangelung des Sacramentes) nicht zu ihrer Vollendung gelange.

welches die Abhängigkeit der Erreichung des Zweckes von der Anwendung der Heilsmittel bestimmt, auf eine bessere und vollständigere Erreichung des Zweckes für die Menschen im allgemeinen gerichtet sein muss. In jenen Fällen trifft dieses zu, das bedarf keiner weitern Erklärung; in unserem Falle aber kann es nicht zutreffen, und zwar aus mehreren Gründen, zB. weil ein Gesetz nichts zum Heile der Menschen bezwecken kann, wenn es nicht bekannt ist; nun aber ist das Gesetz, das die Gegner vertheidigen, nicht einmal als bewiesene theologische Meinung, geschweige denn (wie in jenen andern Fällen) als Glaubenssatz bekannt. Ferner weil ein Gesetz, wie es die Gegner haben wollen und das Arriaga mit Recht ein ‚hartes' nennt, thatsächlich ebenso geeignet wäre, einerseits die Gläubigen zu entmuthigen, wegen der großen Schwierigkeit, die sie empfinden, bei jedem einzelnen guten Werke ein Glaubensmotiv anzuwenden und sich durch dasselbe bestimmen zu lassen, als es andererseits wenig wirksam wäre, sie zur Uebung des Guten und Meidung des Bösen anzutreiben, da sie ohnehin im Stande der Gnade und denselben zu bewahren gesinnt sind, übrigens wissen, daß es bei einem einzelnen Acte mehr darauf ankommt, daß er gut und nicht sündhaft sei, als daß er aus einem Glaubensmotive hervorgehe, und schließlich zur Anwendung eines Glaubensmotives auch dadurch blos veranlasst werden, daß sie sich bewusst sind, ihr Verdienst zu vermehren[1]). Wir können uns daher nicht entschließen, das Bestehen eines solchen Gesetzes anzu-

[1]) Es ist allerdings nicht unbekannt, durch wie viele Mittel Gott, vom Anfange seiner Offenbarung an, die Menschen daran zu erinnern gesucht hat, daß sie mit ihrer gesammten natürlichen Thätigkeit zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt sind. Nahrung und Wohnung, Saat und Ernte, Ehe und Staatswesen sollte sie im Lichte der Offenbarung auf diese Bestimmung hinweisen. Das Leben und Leiden des Erlösers hat es uns noch leichter gemacht, bei allen Handlungen Glaubensmotive anzuwenden. Dennoch kann es nicht geleugnet werden, daß es den meisten Menschen im alten Bunde unmöglich war, und im neuen noch unmöglich ist, bei ihren tagtäglichen Arbeiten und guten Werken sich an ein Glaubensmotiv zu erinnern oder sich durch ein solches zu diesen Werken erst bestimmen zu lassen. Einem eifrigen Seelsorger wird es zum Troste gereichen, seine Pflegebefohlenen dadurch ermuthigen zu können, daß er ihnen mit dem hl. Thomas, dem hl. Franz von Sales u. a. sagt, keines ihrer Werke sei für die Ewigkeit verloren, wenn sie nur keine verkehrte Absicht haben und nicht sündigen; die Ansicht unserer Gegner dagegen ist geradezu geeignet, die Gläubigen zu entmuthigen.

erkennen; wir sind sogar der Ansicht, daß es mehr zur Empfehlung der Glaubensökonomie und der Glaubensmotive gereicht, dieses Gesetz zu leugnen, als es anzuerkennen. Die Begründung ist in dem bisher Gesagten enthalten.

11. Eine weitere Bestätigung der Lehre des hl. Thomas, die wir vertheidigen, liegt darin, daß diese der Gnadenlehre, wie sie in den ersten Jahrhunderten vorgetragen wurde, besser entspricht, als die Ansicht unserer Gegner. Gegen die pelagianischen und semipelagianischen Irrthümer haben Kirchenväter und Concilien öfters erklärt, nach katholischem Glauben vermöge der Mensch aus dem, was sein ist, nichts, er habe von sich selbst nichts als Lüge und Sünde (II. Concil von Oranges, can. 22). Die Theologen haben diese Aussprüche in verschiedener Weise erklärt, um sie mit der gegen mehrere Irrlehrer des 16. Jahrhunderts, gegen Bajus und die Jansenisten feststehende Befähigung des Menschen zu natürlich guten Werken zu vereinbaren. Keine dieser Erklärungen erreicht diesen Zweck so vollständig, wie die, welche sich an die Lehre des hl. Thomas über die Uebernatürlichkeit aller Werke der Gerechten anschließt. Wir folgen hierin der Ansicht von Kleutgen. In der Voraussetzung, sagt dieser Theologe, daß Gott seine Gnade, die übernatürliche Mitwirkung, zu allen Handlungen des Menschen ertheilt, welche gut sind, ist die Eintheilung aller Handlungen in sittlich schlechte und übernatürlich gute eine adäquate, und man kann sagen, daß der Mensch nur die sittlich schlechten ohne die Gnade verrichtet. In derselben Voraussetzung bedarf auch der Mensch der Gnade zu jeder Handlung, nämlich um sie so zu verrichten, wie sie wirklich geschieht und für das ewige Heil wirksam ist. Zur Bestätigung dieser Auffassung fügt Kleutgen hinzu: ‚Weil nämlich Gott den Menschen vom Anbeginne nicht theilweise, sondern seinem ganzen Sein und Leben nach in die über seine Natur erhabene Ordnung versetzt hatte, so begleitete auch ohne Zweifel das übernatürliche Wirken der Gnade seine ganze Lebensthätigkeit. Gleichwie jene übernatürliche Kraft, durch die er dem Leibe nach unsterblich war, sein physisches, also durchdrang die heiligende Gnade gewiß sein geistiges Leben nach seinem ganzen Umfange. Diese übernatürliche Ordnung nun ist durch Jesus Christus wiederhergestellt, und wir sind unserm sittlichen Leben nach durch ihn in dieselbe wieder versetzt worden. Es ist also gewiß wohl anzunehmen, daß die Gnade des Erlösers all unser Wirken, das der

sittlichen Ordnung angehört, begleitet. Diese Ansicht entspricht auch durchaus der Art und Weise, wie sowohl die hl. Schrift als die Väter von der Gnade als dem Lebensprincip der Seele reden[1]). Außer der Autorität eines der größten Theologen unserer Zeit ist also der Ansicht, die wir bisher bekämpft haben, entgegen die Analogie mit dem übernatürlichen Wirken der Gnade vor dem Sündenfalle und die Art und Weise, wie dieses Wirken nach dem Sündenfalle sowohl in der Schrift, als bei den Vätern und in den Concilien dargestellt wird. Gnade und Seele sind wie zu einem Lebensprincip verwachsen. Wo die Gnade nicht ist, haben selbst die sittlich guten Werke für das ewige Leben kein Verdienst. Wo sie aber ist, wirkt sie auch zu jedem sittlich guten Werke mit, um ihm den übernatürlichen Wert und die Verdienstlichkeit zu verleihen. Es konnte also von den Gerechten mit voller Wahrheit gesagt werden, daß das, was sie mit ihren eigenen Kräften allein hervorbringen, nur Sünde und Lüge ist.

12. Um die von uns vertheidigte Ansicht weiter zu bestätigen, könnten wir noch auf eine große Schwierigkeit hinweisen, welche die Gegner sich geschaffen haben. Es ist eine von den meisten, vor Suarez nach seinem eigenen Zeugnisse von allen Theologen angenommene Lehre, daß ein Tugendact, der aus dem Motive oder Befehle eines andern hervorgeht, ein doppeltes Verdienst hat, daß also dem befohlenen Acte, und nicht blos jenem, dem das Motiv zugehört, wie sein eigener Wert, so auch sein eigenes Verdienst zukommt. Daß diese Lehre nach unserer Ansicht nicht die geringste Schwierigkeit findet, ist selbstverständlich. Nach der Ansicht unserer Gegner aber dürfte sie kaum noch haltbar sein. Sie finden die größte Schwierigkeit, um eine dem befohlenen Acte eigene Verdienstlichkeit zu beweisen, die er ohne den Befehl oder das Motiv der specifisch übernatürlichen Tugend nicht hätte. Wenn der Act **ohne** das übernatürliche Motiv nicht verdienstlich ist, so nimmt er auch **mit** diesem nur an **dessen** Verdienste theil, hat aber sein **eigenes** Verdienst nicht, weil das Motiv in das innere Wesen des aus ihm hervorgegangenen Actes in Wirklichkeit nichts überträgt; als entitativ natürlicher Act, steht er daher in keinem Verhältnisse zu dem übernatürlichen Ziele[2]). Um jedoch die Ge-

[1]) Theologie der Vorzeit. II. Band. Münster 1854. Seite 239.
[2]) Vgl. über das Verdienst des befohlenen Actes **Ripalda**, De ente supernat. disp. 68.

duld des Lesers nicht länger in Anspruch zu nehmen, deuten wir diese Bestätigung nur an und machen mit einer wichtigeren den Schluss.

13. Eine glänzende Bestätigung findet nämlich die Lehre des hl. Thomas, daß alle guten Werke der Gerechten verdienstlich sind, in der Lehre des Concils von Trient. Hat die bei weitem größere Mehrzahl der Theologen sich auf die Worte dieses Concils berufen, um das Erfordernis des virtuellen Einflusses der Liebe zurückzuweisen, so können wir mit demselben Rechte aus demselben beweisen, daß das Glaubensmotiv zur Verdienstlichkeit des guten Werkes nicht erfordert ist. Es war allerdings die Absicht des Concils nicht, über diese Frage eine Lehrentscheidung zu geben; es hat sich daher inbetreff der zum Verdienste erforderlichen Bedingungen des allgemeinen Ausdruckes bedient: opera quae in Deo sunt facta, und sagt nur, daß die Gerechten ‚in der Uebung dieser Werke und in der Beobachtung der göttlichen Gebote ausharren müssen bis ans Ende', um den ewigen Lohn zu erlangen (Sess. 6 cap. 16 et can. 26). Wie sehr aber auch das Concil die Entscheidung von Streitfragen vermeiden wollte, konnte es sich doch wohl bei Bezeichnung der verdienstlichen Werke nicht solcher Ausdrücke bedienen, in denen auch n i c h t v e r d i e n s t l i c h e W e r k e eingeschlossen worden wären. Alle Werke, von denen man in Wahrheit sagen kann, daß sie ‚in Gott' geschehen, daß sie zur ‚Uebung des Guten und Beobachtung der göttlichen Gebote' gehören, werden vom Concil von Trient als verdienstliche Werke bezeichnet. Solche Werke sind nun aber alle guten Werke, welche die Gerechten verrichten. Alle diese Werke geschehen in Gott, sowohl weil sie gut sind, als weil sie im Stande der Gnade verrichtet werden. Ja, das Concil sagt auch, daß die actuelle Gnade bei allen guten Werken der Gerechten mitwirkt. Seine Worte könnten kaum deutlicher sein, als sie sind: Quum enim ille ipse Christus Jesus, tanquam caput in membra et tanquam vitis in palmites, in ipsos justificatos jugiter virtutem influat, quae virtus bona eorum opera semper antecedit et comitatur et subsequitur . . Zuversichtlich führt daher das Concil die Worte des Apostels (1 Kor. 15, 58) an: Abundate in omni opere bono, scientes quod labor vester non est inanis in Domino. Die guten Werke der Gerechten, welche unmittelbar ohne Glaubensmotiv zustande kommen, sind also in

der Beschreibung, welche das Concil von den verdienstlichen Werken gibt, eingeschlossen [1]).

Daß von dem Erfordernis des Glaubensmotives nirgends Erwähnung geschieht, ist nicht ohne Bedeutung. Dem Vorwurfe der Irrlehrer gegenüber, daß die katholische Kirche den Glauben nicht hoch genug anschlage, wäre es gewiss opportun gewesen, das Geständnis zu machen, daß ein natürlich gutes Werk ohne Glaubensobject nicht als verdienstlich angesehen werde. Aber das Concil begnügt sich damit, zu erklären, daß der Glaube ‚der Anfang des menschlichen Heiles, die Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung' sei (cap. 8), daß der Glaube ‚bei den guten Werken der Gerechten mitwirke', lauter Aussprüche, die mit der Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten in schönster Uebereinstimmung stehen; ja, wenn es sagt, daß die Gerechtfertigten liberati jam a peccato, servi autem facti Deo, juste et pie viventes proficere possint per Christum Jesum (cap. 11), so ist das ein offenbares Anzeichen, daß die Väter des Concils von der Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten überzeugt waren.

In der Geschichte des Concils von Pallavicino wird eben diese Thatsache bezeugt. Von den Theologen redend, welche von der Generalcongregation beauftragt worden waren, ihr Gutachten über sechs die Rechtfertigung und die guten Werke betreffende Punkte abzugeben, sagt Pallavicino: ‚Alle waren der Ansicht, daß den Werken, welche nach der Rechtfertigung und daher mit der göttlichen Gnade verrichtet werden . ., der Wert des Verdienstes de condigno zukomme zur Erhaltung und Vermehrung der Gnade und zur Erlangung des ewigen Lebens' (Storia del Conc. di Trento lib. 8 c. 4).

Mit Recht haben sich daher Valentia, Vasquez, Gener u. a. auf das Concil von Trient berufen, um die Verdienstlichkeit aller guten Werke der Gerechten zu vertheidigen.

---

[1]) Es läßt sich kaum anders sagen, als daß die Vertheidiger des Glaubensmotives nicht nur vorgeben, die Lehre des Concils über die Verdienstlichkeit der guten Werke zu ergänzen und zu verbessern, sondern sich auch geradezu in Widerspruch mit ihm setzen; denn während das Concil sagt: *Nihil ipsis justificatis amplius deesse* credendum est, quominus plene illis operibus . . vere promeruisse censeantur, leugnen sie das eigentliche Verdienst, wenn das Glaubensmotiv des guten Werkes fehle. Dazu sind sie wenigstens in Ermangelung jedes Beweises für die Behauptung, daß die guten Werke ohne Glaubensmotiv nicht zu jenen gehören, quae in Deo sunt facta, durchaus nicht berechtigt.

Recensionen.

Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines, erklärt von Dr. Ferdinand Probst, Haus-Prälat Sr. Heiligkeit, Canonicus an der Kathedralkirche und o. ö. Professor an der Universität Breslau. Münster i. W., Aschendorff, 1892. XVI + 418 S. 8°.

Dem Erscheinen dieses Werkes haben wir leichtbegreiflicher Weise mit großer Spannung entgegengesehen.

Als der Verfasser sich im Jahre 1891 in dieser Zeitschrift (S. 193—213) entschieden gegen die ‚moderne Doctrin' Duchesnes über die drei ältesten römischen Sacramentarien ausgesprochen, hat ihm das sein gelehrter Gegner, besonders wegen einiger missverständlicher Ausdrücke ‚sehr verübelt' (vgl. S. 316 Anmerk. 1) und wiederholt auf Remedur gedrungen, ja selbst eine französisch geschriebene Replik zur Veröffentlichung unserer Zeitschrift eingesandt.

Auf die über Innsbruck erhaltenen Beschwerden Duchesnes hat Probst vor der Hand nicht reagiert, sondern uns blos wissen lassen, er sehe sich jetzt umsoweniger veranlasst, die Controverse in Zeitschriften weiter zu führen, als er vorhabe, in einem eigenen Werke über die ältesten römischen Sacramentarien die ‚moderne Doctrin' des Pariser Professors gelegentlich neuerdings zu prüfen und zu widerlegen.

Eine ‚französische' Erwiderung konnten wir selbstverständlich im Originale nicht aufnehmen, erklärten uns aber, im Interesse der Sache und aus Hochachtung für den berühmten Forscher, bereit, einer von ihm selbst zu besorgenden deutschen Bearbeitung seiner Replik unsere Spalten zu öffnen. Auf unsere Offerte ist

seitens Duchesnes keine nennenswerte Rückäußerung erfolgt. Soviel zur Erklärung des besonderen Interesses, mit dem wir von da ab dem Erscheinen des vorliegenden Werkes entgegensahen.

Der Verfasser hat, wie übrigens nicht anders zu erwarten war, sein Versprechen in würdiger Weise eingelöst, die Controverse ebenso nobel als gründlich geführt, und, soweit wir zu urtheilen imstande sind, Duchesnes Neuerung rücksichtlich der Zeit der Abfassung, der Verfasser und der Echtheit der drei Sacramentarien, klar widerlegt.

Und da es sich von selbst versteht, daß der hochverdiente Herausgeber des Liber Pontificalis der wiederholt an ihn gestellten Aufforderung zur Nachprüfung mit gleicher Noblesse und Ruhe entsprechen wird, so können die Pfleger der theologischen Wissenschaft sich schon zum voraus zu den Ergebnissen dieses seltenen Gelehrtenstreites gratulieren, wo auf beiden Seiten das aufrichtigste Streben nach Wahrheit mit ungewöhnlichem Wissen und Scharfsinn in so hervorragender Weise verbunden ist. Bei einer so edelgehaltenen Controverse muss sich, um ein bekanntes Wort des Cardinals de Luca zu gebrauchen, die Wahrheit per acrium oppositionum discussionem erproben, quemadmodum aurum per ignem perficitur (Relat. Cur. Rom. Disc. 46).

Den Inhalt des Werkes anlangend, ist auf denselben von Probst selbst in der angeführten Abhandlung dieser Zeitschrift hingewiesen worden. Wer es an jener Stelle bedauert hat, daß der Verfasser nicht in gewünschter Ausführlichkeit auf Alles eingehen konnte, ohne die Grenzen der Zeitschrift zu überschreiten (S. 194), der findet hier zu seiner großen Befriedigung Alles, bis ins kleinste Detail, unverkürzt vorgelegt und kritisch beleuchtet. Was dem wißsbegierigen Leser damals vorenthalten worden, das wird ihm jetzt cum usura geboten.

Nach einer gut orientierenden Einleitung in die Sacramentarien im allgemeinen (S. 1—44) werden die drei ältesten römischen Sacramentare, der Reihe nach, durchgenommen, nämlich das Leonianische (S. 45—142), das Gelasianische (S. 143—296), und das Gregorianische (S. 297—384); dabei die einzelnen Bestandtheile derselben, Stück für Stück, genau untersucht und erklärt. Die einschlägigen, zwischen dem Verfasser und Herrn Duchesne schwebenden strittigen Fragen über das Alter, die Verfasser, die Echtheit der Bücher finden dabei in ganz ungezwungener Weise ihre natürliche Erledigung.

Den Schluss des Ganzen bildet eine sehr instructive Abhandlung über ‚die ältesten römischen Ordines‘, bei welcher, wie denn auch im ganzen Werke überhaupt, die von Grisar in

dieser Zeitschrift veröffentlichten Arbeiten verdiente Berücksichtigung finden.

Wir glauben uns auf diese kurze Inhaltsanzeige beschränken zu sollen, weil ja ohnehin, wie ein gewiegter Fachmann richtig bemerkt, ‚kein Liturgiker, und keiner, der die altchristliche Disciplin gründlich kennen lernen will, das lehrreiche Werk entbehren kann‘ [1]).

Altem Recensentenbrauche gemäß müssten wir nun eigentlich auch einige Ausstellungen versuchen; allein diesen Theil der Arbeit hat uns die große Akribie des Verfassers sehr schwer, um nicht zu sagen, unmöglich gemacht. Und in der That, wenn sich die bis jetzt von competenter Seite gemachten Ausstellungen nicht in allweg als stichhaltig erwiesen, wie sollte man da nicht in dieser Hinsicht doppelt zur Vorsicht gemahnt sein? In der gründlichsten und instructivsten Besprechung, die bisher erschienen, war es zB. als Defect bezeichnet, daß Eglis ‚Altchristliche Studien‘ keine Berücksichtigung gefunden [2]). Allein Probst brauchte blos auf die Prüfung der ‚Studien‘ Eglis in dieser Zeitschrift (1887, S. 746 ff.) hinzuweisen, um das völlige Ignorieren derselben zu rechtfertigen. In einer anderen sehr gelehrten Recension ward bemängelt, daß der Verfasser S. 23 die Meinung vertrete, die Bezeichnungen *πάσχα σταυρώσιμον* und *ἀναστάσιμον* seien altkirchlichen Ursprunges‘ [3]). Allein Probst konnte mit Recht erwidern, daß diese Folgerung nicht aus seinem Texte könne gezogen werden; denn, wenn er (pascha anastasimon) und (pascha staurosimon) bei der Beschreibung der altchristlichen Woche gebraucht, so hatten die in Klammern stehenden, allgemein bekannten, neueren Bezeichnungen blos den Zweck, Unbekanntes durch Bekanntes zu erklären: ein Interpretationsbehelf, dem man ja überall begegne; sollten die Legisten zB. bei der Darstellung des altrömischen Gerichtsverfahrens die Stellung der Urkundsperson nicht durch ein eingeklammertes (grapharius), das dem späteren Decretalenrechte angehört, veranschaulichen, oder die Canonisten den dem Visitator täglich zu leistenden Unterhalt oder die procuratio durch das in Klammer hinzuzufügende moderne (Diäten) begreiflich machen dürfen, ohne in den Verdacht zu gerathen, die Bezeichnungen Grapharius und Diäten für altrömischen Ursprunges zu halten?

Aus diesen und ähnlichen Erwägungen überlassen wir es den Gelehrten, welche Probst bekämpft, Zweifel und Einreden gegen die Ausführungen desselben zu erheben. Nur zu einigen

---

[1]) P. Suitbert Bäumer, Liter. Rundschau, 1892, S. 371. [2]) Ebd. S. 368. [3]) Liter. Centralblatt, 1893, S. 139.

äußerlichen, nebensächlichen Umständen erlauben wir uns, ein paar Asterisken hieher zu setzen.

1. Vor allem bedauern wir es sehr, daß das Werk nicht lateinisch geschrieben ist. Eine so hochbedeutsame wissenschaftliche Leistung sollte Gemeingut der ganzen gelehrten Welt sein. In ihrem jetzigen deutschen Gewande wird sie immer nur einer relativ geringen Zahl von Männern der Wissenschaft dienen.

In Deutschland macht man sich vielfach keinen rechten Begriff von der Schwierigkeit, welche sehr viele auswärtige, unserer Sprache unkundige Gelehrte haben, um bei ihren Arbeiten deutsche Werke zu berücksichtigen. Als P. Suitbert Bäumer vor kurzem in einer sonst sehr anerkennenden, wohlwollenden Besprechung eines italienischen liturgischen Werkes in dieser Zeitschrift (1889, S. 587) die Bemerkung gemacht hatte, ‚der Verfasser habe, unter anderem, auch die neueste deutsche Literatur, welche zur Aufhellung der Geschichte der Liturgie und zu ihrer wissenschaftlichen Behandlung sehr vieles beigetragen habe, nicht gekannt‘, da wandte sich der Verfasser, ganz betroffen ob solch unerwarteter Ausstellung, mit der Anfrage an uns, ob denn in Deutschland wirklich so was erschienen sei? — in seinen Quellen habe er keine Spur davon entdecken können. Ab uno disce omnes!

Es geht uns Deutschen übrigens nicht viel besser, wenn wir Bücher, die in einer uns unverständlichen Sprache geschrieben sind, benutzen sollten und müssten. Angesichts der ungeheueren Schwierigkeiten lassen wir sie entweder ganz bei Seite liegen oder beschränken uns darauf, sie uns auszugsweise, mit großen Opfern an Zeit und Geld, einigermaßen dienstbar zu machen. Oder gibt es wohl, um ein paar Beispiele anzuführen, unter unseren gelehrten deutschen Archäologen und Liturgikern einen einzigen Schriftsteller, der das in seiner Art einzig dastehende, ebenso gründliche als ausführliche Werk des russischen Archimandriten (jetzigen Bischofs) Sergius Polnyj Mésjacoslov Vostoka, trotz wiederholter Anempfehlung desselben durch P. Martinov [1]), berücksichtigt hätte? Oder sind wohl irgendwo in Deutschland die so wichtigen archäologischen Forschungen des gelehrten Neusohler Bischofs Ipolyi-Stummer verwertet worden? Von den vielen hervorragenden wissenschaftlichen Leistungen dieses großen Prälaten [2]) ist unseres Wissens bis jetzt

[1]) Vgl. unser Kalendar. utriusque ecclesiae, 1 Bd, XXVIII—XXIX.

[2]) Eine gute Zusammenstellung der Werke des Bischofs Ipolyi-Stummer gibt der, meist von ihm selbst verfaßte, hoch interessante Schematismus historicus dioecesis neosoliensis pro anno saeculari 1876 ab erecta sede episcopali centesimo, p. 44.

eine einzige in Deutschland citiert worden, weil unseren Landsleuten nur diese eine in deutscher Uebersetzung zugänglich ist.

Und wenn wir uns eine solche fremdsprachige Hilfe bei unseren Arbeiten verschaffen wollen, was haben wir da nicht zu sorgen und zu arbeiten! Auch hievon ein naheliegendes Beispiel. Ein gegenwärtig in Rom weilender deutscher Forscher hat uns vor nicht langer Zeit von den unsäglichen Mühen und Arbeiten erzählt, denen er sich unterziehen muſste, um die für seine Zwecke nothwendigen Auszüge aus den historischen, in ungarischer Sprache geschriebenen Werken des königl. ungar. Titularbischofs Fraknói in brauchbarer Form zu erhalten.

Wie wäre nicht unserem deutschen Gelehrten auf einmal geholfen gewesen, wenn die genannten auswärtigen Liturgiker, Archäologen und Historiker in der Allen verständlichen lateinischen Sprache geschrieben hätten!

Außer dem berührten Nachtheile, welchen der beschränkte Umlauf in der Gelehrtenrepublik mit sich bringt, war im vorliegenden Falle noch ein besonderer Grund vorhanden, die auch den Franzosen verständliche lateinische Sprache zu gebrauchen. Die ‚moderne Doctrin' Duchesnes und der übrigen französischen Schriftsteller, welche Probst bekämpft, hat nun einmal ihren Curs in französischen Büchern und Zeitschriften gemacht, steht überall als sicheres Ergebnis der neuesten Forschungen festgenagelt da und wird niemals durch eine wenn auch noch so gründliche Widerlegung in deutscher Sprache erschüttert werden; wohingegen eine lateinische Leistung dieser Art auch in Frankreich zur Nachprüfung mächtig würde aufgefordert haben.

Was Deutschland betrifft, so würde die lateinische Sprache dem Erfolge eines derartigen Werkes kaum einen nennenswerten Eintrag gethan haben. Wer nicht imstande ist, ein solches Buch lateinisch zu verstehen, der wird sicherlich auch aus der Lesung desselben in seiner gegenwärtigen Gestalt keinen erheblichen Nutzen ziehen. Der Gebrauch der mitunter vorkommenden Fremdwörter, wie Parusie[1]), setzt beim deutschen wie bei dem lateinischen Leser den nämlichen Grad der Bildung voraus.

2. Was die im Buche vorkommenden Heiligen betrifft, so dürften etwa folgende Bemerkungen gemacht werden können:

a) Die echtchristliche und für jeden Rompilger so erbauliche Legende von der dem hl. Gregor d. G. während der Pestprocession gewordenen Engelserscheinung (S. 342) können wir leider nicht

---

[1]) In den griechischen liturgischen Büchern stets ἡ δευτέρα παρουσία genannt (Kalendar. utr. eccl., II, 32—34).

für hinreichend historisch begründet erachten, weil derselben in den ältesten Biographien des Papstes keine Erwähnung geschieht [1]).

b) Bei der Betrachtung der hl. Cosmas und Damian und ihres Platzes im Messkanon (S. 200 332) wäre wohl ein kurzes, kritisches Wort über die bei den Heortologen und Liturgikern vielfach ventilierte Frage über die drei gleichnamigen Brüderpaare Cosmas und Damian (arabes, asiani, romani) gut angebracht gewesen; ein kurzes Wort, sagen wir, weil die Controverse doch nicht ohne Heranziehung des dem Verfasser unbekannt gebliebenen Polnyj Mésjacoslov des (nunmehrigen) Bischofs Sergius in erschöpfender Weise hätte behandelt werden können [2]).

c) Sehr glücklich ist die Conjectur zu nennen, dass unter den initia confessionis s. Petri das Bekenntnis des Apostelfürsten bei Matth. 16, 16 zu verstehen sei. Wird ja heutzutage noch im Oriente das Andenken an dieses Bekenntnis als festum professionis fidei a s. Petro emissae et primatus eidem collati gefeiert [3]), wozu nebenbei auch der Umstand Erwähnung verdient, dass der alte seit Jahrhunderten verschwundene griechische Bischofssitz Cäsarea Philippi oder Paneas (caesareensis seu panaënsis), in welchem das große Ereignis sich zugetragen, im Jahre 1886 durch den melchitischen Patriarchen von Antiochien, Mgr. Gregor Jusuf, wiederum zu einem wirklichen Residentialbisthum ritus graeci erhoben worden ist und in der Person des uns sehr befreundeten und durch die Revue des églises d'Orient auch im Abendland rühmlichst bekannt gewordenen Prälaten Petrus Geraigiry seinen ersten Bischof erhalten hat.

So wie, nach des Verfassers Bemerkung (S. 270), Paul IV, als römischer Papst, im Jahre 1558 verordnete, dass der protestantischen Irrlehre die katholische Wahrheit in der Liturgie entgegengestellt und Petri Besteigung des hl. Stuhles in Rom durch ein eigenes Fest gefeiert würde: ebenso wollte Gregor Jusuf, als Patriarch ‚der großen Gottesstadt' (*τῆς μεγάλης Θεουπόλεως*), wie sich der Bischof von Antiochien seit alter Zeit zu nennen pflegt, durch Repristinierung des genannten Episcopates, sozusagen der dioecesis originis des Bekenntnisses Petri, den Schismatikern des Orientes den Primat des Apostelfürsten in bleibender Weise vorhalten. Wenn unsere deutschen Blätter nichts

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 1887, S. 169. [2]) Das ‚römische' Brüderpaar Cosmas und Damianus, das in der Hypothese der tria paria fratrum cognominum im lateinischen Messkanon vorkommt, wird heutzutage noch im Oriente am 1. Juli gefeiert. Vgl. Kalendar. utr. eccl. I, pp. 198—200, et II, p. 628. [3]) Vgl. ebendaselbst II, 644.

über diesen feierlichen Act berichteten, so ist das ein neuer Beweis von der Wahrheit dessen, was wir schon über die Schwierigkeit gesagt haben, uns den Inhalt fremdsprachiger Schriften dienstbar zu machen.

d) Mit Rücksicht auf die vielen und groben Irrthümer, die Egli in seinen ‚altchristlichen Studien‘ zu verbreiten gesucht hat, wäre eine eingehendere Erklärung dessen, was sich auf die Apostelfeste bezieht, nicht überflüssig gewesen. Zu diesem Zwecke hätten unter anderen auch die in dieser Zeitschrift (1887, S. 748) angegebenen Quellen mit einigem Nutzen herangezogen werden können.

3. Die ‚Feste des Herrn‘ anlangend, möchten wir, gleichsam in Ergänzung des oft sehr knappen Textes unseres Verfassers, unter anderem, auf folgende paar Punkte hinweisen.

a) Da Probst sich nun einmal in eine Auseinandersetzung mit dem Philologieprofessor Usener eingelassen hat, so hätte er füglich auch wohl auf die neuesten Ausführungen de Lagardes gegen den gemeinsamen Gegner aus Bonn hinweisen und von dorther etwas Schützenhilfe requirieren können. Diese Ausstellungen gegen Usener finden sich in de Lagardes ‚Mittheilungen‘ an dem oben (S. 125) angegebenen Orte und sind überschrieben ‚Altes und Neues über das Weihnachtsfest‘.

Angesichts dieser Controverse haben wir unwillkürlich an die Wahrheit dessen gedacht, was uns de Lagarde einst bei seiner Durchreise durch Innsbruck versichert hat, daß es den akatholischen Gelehrten nämlich stets sehr schwer sei, katholische Lehren und Gebräuche richtig zu verstehen und zu beschreiben. Auch hier hat sich der Rath bewährt, den Harnack den schlecht orientierten protestantischen Archäologen, die über katholische Dinge schreiben wollen, gibt, sich vorerst ‚eine gesicherte Kenntnis von den in der katholischen Kirche giltigen Bestimmungen zu erwerben‘[1]).

b) Für deutsche Leser wäre es sicherlich nicht ohne Interesse gewesen, zu erfahren, daß die aus Kappadocien stammende Benennung des ‚Christihimmelfahrtsfestes‘ Ἐπισωζομένη (S. 24 232) sich bis auf den heutigen Tag unter den Südslaven erhalten hat. In all unseren gegenwärtigen croatischen und serbischen Kalendern heißt der Tag Spasovo oder Spasov-dan, dies (consummatae) salutis, d. h. der Tag, an welchem ‚die in der Himmelfahrt Christi vollzogene Erhöhung der menschlichen Natur das Heil der Menschheit besiegelte‘: wie Probst den kappodocischen Provincialismus ἐπισωζομένη richtig deutet[2]).

---

[1]) Theolog. Literaturztg. 1882, N. 9, S. 213. [2]) Vgl. unser Kalendar. utr. eccl. II, 364—368.

Der Verfasser hebt S. 232 als besonders beachtenswert hervor, daß man bereits im vierten Jahrhundert den zwischen Himmelfahrt und Pfingsten fallenden Sonntag mit dem vom Feste Himmelfahrt abgeleiteten Namen Dominica episozomenes bezeichnet und festlich begangen habe, ohne jedoch den Grund dieser merkwürdigen Erscheinung anzugeben. Uns scheint diese Thatsache sich daher erklären zu lassen, daß in vielen Kirchen des Orientes an diesem Sonntag ‚der Einzug des Herrn in den Himmel', ingressus Domini in coelum', eigens gefeiert wurde [1]).

c) Sollte es nicht räthlicher sein, in der Beschreibung des Gegenstandes des Festes exaltationis s. crucis (S. 258) beim althergebrachten Namen ‚Kreuzerhöhung' zu bleiben? Das von Probst als gleichbedeutend und gleichsam zur Erläuterung gebrauchte Wort ‚Aufstellung' des Kreuzes scheint die Sache eher zu verdunkeln, als zu erklären.

In den griechischen liturgischen Büchern wird genau unterschieden zwischen *ἀναστήλωσις*, Aufstellung, und *ὕψωσις*, Erhöhung oder Erhebung; jene kömmt bei der Verehrung der Bilder, diese bei der Anbetung des hl. Kreuzes vor [2]). Die hl. Bilder werden bleibend zur Verehrung aufgestellt (*ἀναστήλωσις τῶν εἰκόνων*); das hl. Kreuz wird hingegen nur an gewissen Tagen vom Geistlichen aus dem Heiligthum hervorgeholt, emporgehoben, erhöht, dem Volke zur Anbetung gezeigt (*ὕψωσις τοῦ τιμίου σταυροῦ*) und etwa auch zum Kusse dargereicht; deshalb heißt das Fest auch festum ostensionis et apparitionis vivificae crucis.

Liturgisch genommen gibt es weder Aufstellung noch Jahrestag der Aufstellung einer Partikel des hl. Kreuzes.

Uns scheint deshalb die annua solemnitas exaltationis s. crucis eher die jährlich wiederkehrende Feier der Erhöhung des hl. Kreuzes im liturgischen Sinne des Wortes, als die Feier ‚des Jahrestages der Aufstellung der Partikel des Kreuzes' zu sein. Doch sei dies, sowie überhaupt alles in den vorhergehenden Asterisken, nur bemerkt sub clausula: salvo meliori judicio.

4. Schließlich könnte noch constatiert werden, daß der Verfasser hie und da ein gewisses Negligé durchblicken läßt, das sich ein so anerkannter Meister allerdings wohl erlauben darf, obschon es der jüngeren Generation, die so viel auf reinen Aufputz hält, minder gefallen dürfte. Ein solches Negligé verräth unter anderem, daß S. 9, Anmerk. 2, ein griechisches Citat ohne Accente und

---

[1]) Vgl. Kalendar. utr. eccl. II, 561. [2]) Ebendaselbst I, 274—276; II, 101—102.

unter Nichtbeachtung der richtigen Schreibweise (*Φελοθεοι Βρενεννιου*) gegeben wird, sowie daß der Name, der im Jahre 1891 in dieser Zeitschrift ‚Bonifatius‘ hieß, jetzt in allen Varianten bald ‚Bonifaz‘, bald ‚Bonifazius‘, bald ‚Bonifacius‘ geschrieben wird (S. 259 360 362). Unserer Zeitschrift stehts umsoweniger zu, dem hochverdienten Verfasser solches vorzuhalten, als sie schon selbst das seltsame Schauspiel geboten, daß Mitarbeiter derselben, welche eigens für die Schreibweise ‚Bonifatius‘ eingestanden waren (1882, S. 375), nachher dennoch wiederum der Mode gehuldigt und ‚Bonifacius‘ geschrieben haben (1893, S. 245). Wahrlich: Usus est tyrannus — auch in der Gelehrtenrepublik!

N. Nilles S. J.

Johannes Janssen. 1829 bis 1891. Ein Lebensbild, vornehmlich nach den ungedruckten Briefen und Tagebüchern desselben entworfen von Ludwig Pastor. Mit Janssens Bildnis und Schriftprobe. Freiburg im Breisgau, Herder, 1892. VIII + 152 S.

Als zu Weihnachten 1891 der große katholische Geschichtschreiber Johannes Janssen in die Ewigkeit abberufen wurde, empfand man allgemein den Mangel an biographischen Nachrichten. Es erschienen zwar im verflossenen Juli ‚Erinnerungen‘ an Janssen. Aber diese anonymen Erinnerungen enthalten zahlreiche Unrichtigkeiten und können auch in stilistischer Hinsicht nicht befriedigen. Erst jetzt ist dem gerechten Wunsche nach einem des Meisters würdigen Lebensbilde in sehr gründlicher Weise entsprochen worden. Der Lieblingsschüler und Erbe des literarischen Nachlasses Janssens, Professor Pastor, hat sich nicht übereilt. Die längst erwartete Biographie liegt nun vor; dem deutschen Volke ist ein wahrheitsgetreues, mustergiltig ausgeführtes Porträt seines großen Historikers geboten.

Dem Verfasser standen als die hauptsächlichsten Quellen zur Verfügung mehr als achthundert Briefe des Verstorbenen, eine Reihe von dessen Tagebuchblättern und die Aufzeichnungen, welche der Jünger seit 1869 über die Unterredungen mit seinem Lehrer niedergeschrieben hatte. Bei diesem ausgedehnten Materiale, das zu bewältigen war, ist rühmend anzuerkennen, daß das Ergebnis der Sichtung in einer Schrift geboten wird, welche mit Ausschluss alles gelehrten Details jedem verständlich ist.

Die Einleitung versetzt mitten in den Gegenstand und liefert durchaus neue Mittheilungen über Janssens erstes Zusammentreffen mit Böhmer im Frühjahre 1853. Wir erfahren hier zum ersten

Male in authentischer Form, daß es dieser protestantische Gelehrte war, der ihn zur Abfassung der deutschen Geschichte angeregt hat, welche in unseren Tagen so großes Aufsehen machen und der Reformationslegende den Todesstoß geben sollte. Die zwölf Abschnitte der Biographie schildern das Leben Janssens nach den Jahren und verbinden damit die Besprechung seiner literarischen Leistungen. Diese Besprechung der wissenschaftlichen Thätigkeit Janssens ist so eingehend und dabei doch so populär gehalten, daß auch diejenigen, welche dessen Werke noch nicht besitzen, einen klaren Einblick in das Schaffen dieses großartigen Mannes erhalten.

Der erste Abschnitt ‚Jugendjahre 1829 bis 1849‘ zeichnet gleichsam eine christliche Idylle, die sich in Xanten abspielt. Eine einfache, aber echt christliche Erziehung legte den Grund zu Janssens späterem, segensreichem Wirken. Eine Wallfahrt nach Kevelar gab den ersten Anstoß zum Geschichtsstudium, und schon im Alter von acht Jahren verrieth der Knabe deutliche Spuren seines Lehrer- und Priesterberufes. Plötzlich trat eine Wendung ein. Janssen musste die Rectoratsschule zu Xanten verlassen und sollte Kupferschläger werden. Wie er dennoch zum Studieren kam, wird in außerordentlich anziehender Weise geschildert.

Die Universitätsstudien in Münster, Löwen und Bonn sammt dem Erstlingswerke über Abt Wibald von Stablo werden im zweiten Abschnitte behandelt. Wir erfahren, welche Professoren auf Janssen Einfluss genommen, wie er sich bei aller Begeisterung für die Studien auch am praktischen katholischen Leben eifrig betheiligte. Unauslöschlich waren die Eindrücke, welche der Löwener Student durch den Besuch eines Trappistenklosters bei Antwerpen empfieng, worüber eine tief gefühlte briefliche Notiz Aufschluss gibt. Böhmer ist es sodann gewesen, der den Geschichtslehrer aus Münster an das Gymnasium zu Frankfurt am Main brachte. So trat Janssen in die engste Berührung mit Böhmer selbst.

Janssen in der Schule Böhmers und im Frankfurter Freundeskreise — ist der Inhalt des dritten Abschnittes, woran sich im vierten naturgemäß eine Uebersicht über die literarischen Arbeiten der ersten Frankfurter Zeit 1854 bis 1863 anschließt.

Wohl die schönste Partie folgt unter Nr. 5: Priesterthum und Reise nach Italien 1860 bis 1864. In ungemein fesselnder Darstellung erzählt hier der Verfasser, wie mächtig der herrliche Capuciner Borgias einerseits, andererseits die Geistesnoth des so reich veranlagten und doch im tiefsten Grunde so armen Böhmer auf Janssens Berufswahl einwirkten.

In den nächsten Abschnitten bis zum Schlusse entrollt Pastor ein sehr ansprechendes Bild von der schriftstellerischen Thätigkeit,

die sein väterlicher Freund von 1863 bis zu seinem Tode entwickelt hat. Auch in diesem Theile der Biographie fehlt es nicht an buntem Wechsel im Leben des fleißigen Forschers, der es bei all seinen weit ausgreifenden Arbeiten trefflich verstand, sich zu concentrieren und die Mannigfaltigkeit der äußeren Erscheinungen seinen literarischen Zwecken dienstbar zu machen. Eine Fülle feinster Beobachtungen ist in den Tagebüchern und in den Briefen niedergelegt, welche Janssen als Mitglied des Centrums während der Jahre 1875 und 1876 schrieb. In einem Briefe vom 2. Mai 1875 an eine ihm befreundete Frankfurter Familie heißt es: ‚Der ganze kleine Rest von Respect, den ich noch vor acht Tagen vor dem Constitutionalismus hatte, ist schon gänzlich verschwunden — in dieser Beziehung kann ich hier nichts mehr lernen. Aber ich versichere Sie, der ganze Aufenthalt ist höchst interessant und belehrend für mich, und ich bin wirklich froh darüber, daß ich den Entschluss gefasst, das Mandat anzunehmen. Der Verkehr mit den bedeutenden Männern des Centrums ist äußerst instructiv, und ich glaube, auch für die Behandlung der deutschen Geschichte wird der Aufenthalt nicht ohne wesentlichen Nutzen sein‘.

Im Jahre 1875 erschienen die pikanten ‚Zeit- und Lebensbilder‘, im folgenden Jahre trat fast gleichzeitig mit der Biographie des Grafen Stolberg nach langwierigen, gewissenhaften Vorarbeiten der epochemachende erste Band der deutschen Geschichte in die Oeffentlichkeit. Neu sind die Aufschlüsse, die Pastor uns über die Thatsache ertheilt, daß es der reinste Patriotismus war, der Janssen bei Abfassung seines Hauptwerkes leitete, und daß der deutsch-französische Krieg einen bestimmenden Einfluss auf den Plan der Arbeit ausgeübt hat.

Auch ein im übrigen wohlwollender Kritiker hat Bedenken getragen, in der Geschichtschreibung Janssens das ‚Ideal der Objectivität‘ verwirklicht zu finden. Nun, am Ende will das nicht viel sagen; denn das Ideal der Objectivität wechselt, sobald es gedacht wird, ebenso oft, als es Historikerköpfe mit all ihren ungezählten subjectiven Färbungen in Auffassung und Beurtheilung gibt. Sehr zutreffend erscheint, was Pastor ausspricht in den Worten: ‚Janssens Verdienst bleibt es, daß er für die entscheidungsvollste Epoche der deutschen Geschichte den Schleier tiefer gelüftet, als alle seine Vorgänger, daß er einen sehr hohen Grad von Objectivität angestrebt und erreicht und durch Bevorzugung des culturhistorischen und socialpolitischen Standpunktes mit durchschlagendem Erfolge ein neues, höchst fruchtbares Element in die Geschichtsdarstellung gebracht hat‘.

Welch ungeheure Wirkung die deutsche Geschichte hervorrief, erfährt der Leser aus der Besprechung von Janssens Auseinandersetzung mit seinen Kritikern. Der Verfasser bietet eine ergötzliche Blütenlese der niedrigsten Schmähworte, mit denen man den nichts ahnenden, kindlich naiven und durchaus irenischen Gelehrten in Frankfurt überschüttet hat. Er, der sich seines redlichen Strebens nach der lautersten Wahrheit bewusst war, muſste sich jetzt sagen lassen, daß er ein Giftmolch und perfider Fälscher sei. Ein eigener Verein ward gegen ihn gegründet und, was jedem, der die deutsche Geschichte gelesen hat, unglaublich dünken muss, Janssen wurde als Reichsfeind verdächtigt. Die 5000 Dollars aber, welche als Preis für seine Widerlegung ausgesetzt wurden, hat sich niemand verdient. Wie Janssen als Patriot und über die Protestanten dachte, zeigt Pastor nach dessen bisher ungedruckten Briefen. Wer guten Willens ist, kann sich auf Grund dieser gänzlich unverdächtigen Schriftstücke überzeugen, welch edler Mensch Janssen gewesen, und welch schweres Unrecht ihm von seinen Gegnern zugefügt worden ist.

Den rohen Verunglimpfungen der Protestanten entsprachen katholischerseits die höchsten Auszeichnungen. Wollte ihn doch Se. Heiligkeit Papst Leo XIII mit dem Purpur schmücken, eine Ehre, die Janssen in seiner Bescheidenheit ablehnte.

Am Schlusse seiner vortrefflichen Schrift gibt Pastor eine ergreifende Schilderung von Janssens Sterbelager. Wie der herrliche Mann gelebt, so starb er. Eine innige Liebe zur Kirche, zum Vaterlande und zur Wissenschaft haben auch sein Todesbett umstrahlt. Windthorst hatte seinen Freund in dem Entschlusse bestärkt, die deutsche Geschichte bis 1806 fertig zu stellen. Es war Janssen nicht vergönnt, das in sechs Bänden vorliegende Werk bis über das zweite Jahrzehnt des siebzehnten Jahrhunderts fortzuführen. Hoffentlich wird uns sein ebenbürtiger Schüler, der durch seine Papstgeschichte hochverdiente Professor Pastor, die noch fehlende Arbeit liefern.

Emil Michael S. J.

Ueber die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die Güter der übernatürlichen Ordnung nach der Lehre des hl. Augustin und des hl. Thomas v. A. Von Dr. A. Kranich. Paderborn, Ferd. Schöningh, 1892. 100 S. 8.

Im Vorwort obiger Schrift bemerkt der Verfasser, ,die Lehre des hl. Thomas von der *potentia obedientialis* sei, ,wenn auch gelegentlich besprochen, doch noch nicht in eigener Monographie be-

handelt und gewürdigt worden'. Nach dieser Erklärung fühlt sich der Leser etwas enttäuscht, wenn er sich durch das ganze erste Drittel des Buches belehrt sieht über ‚Begriff und Realität der beiden Ordnungen der göttlichen Vorsehung' (S. 1) und über ‚das Verhältnis der menschlichen Natur zur übernatürlichen Ordnung' (S. 11). Das zweite Capitel dieses Abschnittes enthält sogar einen Paragraphen, der ‚von den Potenzen der Seele im Allgemeinen' (S. 32) handelt. Nebenbei bemerkt, fehlt diesem doch bekannten philosophischen Lehrstück die nöthige Schärfe (besonders S. 36 und ebendaselbst Anm. 1). Auf diesen gewaltigen Umwegen kommt der Verfasser endlich zur Behandlung der *pot., ob.* Da er jedoch wieder im letzten Abschnitt ‚allgemeine' und ‚specielle Folgerungen aus der Lehre der *pot. ob.*' zieht und deren Bedeutung selbst für ‚die religiös-sittliche Erziehung des Menschen' (S. 93) und für ‚das tiefere und volle Verständnis des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche' (S. 96) nachweist, so widmet er der Behandlung und Entwicklung des eigentlichen Fragepunktes kaum die Hälfte der ganzen Schrift.

Sich und dem Leser hat der Verfasser die Wege, die er geht, nicht unerheblich erschwert. Abgesehen von den verschiedenen, den Gang hemmenden Digressionen, die überdies vielfach nur als *passus extra viam* bezeichnet werden müssen, fehlt vor allen Dingen eine klare, allseitige Begriffsbestimmung der *pot. ob.* Dieser Mangel schädigt durchwegs die Klarheit und Durchsicht der Darstellung. Die *pot. ob.* ist nichts anderes, als die mit dem Geschöpfe als solchem gesetzte, ihm angeborne und mit seiner Natur und deren Kräften sachlich sich deckende Veranlagung, infolge deren jede Creatur je nach ihrer specifischen Eigenart durch ein ihr nicht gebürendes, von ihr nicht gefordertes Ein- und Mitwirken Gottes zu einer Zuständlichkeit oder Thätigkeit erhoben und geführt werden kann, deren sie aus sich und ihren natürlichen Kräften absolut unfähig ist (vgl. diese Zeitschrift 16 [1892] 231). Hätte der Verfasser diese durch seine eigene Arbeit als richtig erwiesene Definition zum Ausgangspunkte seiner Erörterungen gewählt, dann hätte er viele Fragen entweder gar nicht berührt oder durch logische Folgerungen in Kürze erledigt. Hierher gehört zB. die durch mehrere Seiten sich hindurchziehende Untersuchung über die *pot. ob. in statu naturae purae* (S. 51 ff.), und theilweise auch alles, was über ‚die ohne die Taufe abgeschiedenen Kinder' gesagt wird (S. 61 ff).

Weil eben die *pot. ob.* nicht eine positive Zugabe zur Natur und zu deren Kräften ist, sich also nur begrifflich von der Natur unterscheidet, so kann ja Gott gar kein Geschöpf ohne diese *pot. ob.* schaffen (vgl. S. 78 Anm. 1); diese ist untrennbar von der

Creatur und findet sich deshalb nothwendig in jedem *status naturae.* Was soll nun nach dieser allen Scholastikern gemeinsamen Lehre der Satz bedeuten: ‚Ob aber in dem Falle, daß Gott beabsichtigt hätte, den Menschen zur übernatürlichen Ordnung zu berufen, ihn aber eine Zeit lang . . ohne die übernatürlichen Güter gelassen hätte, [er] ihm noch mit Rücksicht auf die baldige Erhebung ein besonderes natürliches Vermögen eben als *pot. ob.* bei der Erschaffung gegeben haben würde, läßt sich nach der Anschauung des hl. Thomas dahin entscheiden, daß dies wirklich der Fall gewesen wäre‘ (S. 52).

Ebenso wird sich nach der Darstellung des Verfassers niemand darüber klar werden, warum die Scholastiker, obwohl sie doch einstimmig behaupten, die *pot. ob.* sei keine positive Zugabe zur Natur, dennoch diese Veranlagung eine reale und positive Potenz nannten (vgl. diese Zeitschrift aaO. 235 ff.). Der Verfasser verdunkelt diesen Punkt durch folgende Begründung: ‚Darum‘ (weil der Mensch ‚in Gott sein letztes Ziel‘ hat) ‚kann die *pot. ob.* d. i. die Empfänglichkeit des Menschen für die Erhebung in die Gnadenordnung, nicht anders als der Natur desselben entsprechend, mithin nur als reales, positives, geistiges Vermögen verstanden werden‘ (S. 38).

Dem Mangel einer adäquaten Definition ist es auch zuzuschreiben, daß der Verfasser den ‚durchaus im Rahmen des Natürlichen‘ sich bewegenden appetitus intellectivus elicitus nach der Anschauung Gottes als einen Act der *pot. ob.* darstellt (S. 56). Die Bethätigung der *pot. ob.* ist mit nichten ein Act, der sich ‚im Rahmen des Natürlichen‘ bewegt. Gott allein kann die *pot. ob.* bethätigen, und er bethätigt sie ihrer innersten Anlage nach einzig nur durch ein über alle Gebür der Natur hinausliegendes Ein- und Mitwirken, führt sie aber eben deshalb auch zu einer Thätigkeit, die gleichfalls über alle Kräfte der Natur hinausgeht, d. h. die übernatürlich ist.

Aus diesem Grunde wird auch die Unterscheidung des Verfassers zwischen *actus imperfectus* und *adaequatus* der *pot. ob.*, die sich beinahe durch 16 Seiten hinzieht (S. 56 ff.) und stets wiederkehrt, vollständig hinfällig. Zwar beruft sich der Verfasser auch hier beständig auf den hl. Thomas, allein keine der vielen beigebrachten Stellen spricht auch nur im entferntesten von dieser neuen, bisher unbekannten Unterscheidung. Weder Thomas noch irgend ein Scholastiker kennt eine wenn auch nur unvollkommene ‚natürliche Actualisierung der genannten Potenz‘; auch Suarez kennt diese merkwürdige Unterscheidung nicht (S. 77).

Wenn der Verfasser der Ansicht ist, daß ein näheres Eingehen auf ‚die Form, in welcher die übernatürliche Kraft bei der Actualisierung der *pot. ob.* gegeben wird', ‚Sache der speciellen Gnadenlehre' sei (S. 68), wäre es im Interesse der Klarheit besser gewesen, auch die folgenden dunkeln Andeutungen (S. 65) zu streichen.

Auch spricht der Verfasser häufig von einer ‚natürlichen Activität', von einer ‚activen Empfänglichkeit' des menschlichen Geistes für das Uebernatürliche. Dem Sprachgebrauche ist diese Ausdrucksweise fremd, und der Verfasser schreibt ja selbst: ‚Mit Recht tadelt P. Limbourg, daß Scheeben von einer *capacitas naturalis activa* reden möchte' (S. 80 Anm.).

Endlich lasse ich es unentschieden, ob der Verfasser die Begriffe der *pot. ob. passiva* und *activa* scharf geschieden und bestimmt hat und ob ihm der Nachweis gelungen ist, der hl. Thomas habe letztere gelehrt.

Ich bedauere, diese Ausstellungen machen zu müssen, um so mehr, als der Verfasser mit großem Fleiße und ersichtlicher Arbeitslust sein Buch geschrieben hat.

Max Limbourg.

Constitutiones dogmaticae sacrosancti oecumenici concilii vaticani ex ipsis ejus actis explicatae atque illustratae a Theodoro Granderath S. J. presbytero cum approbatione R^mi^ archiepiscopi Friburgensis. Friburgi Brisgoviae, Herder, 1892. VIII, 243 S. 8°.

Zum Verständnis der Concilsbeschlüsse ist ein Einblick in die Acten von größter Wichtigkeit. Daraus läßt sich mit Sicherheit deren Sinn, Inhalt, Tragweite ermitteln; und eben weil ein solches bei den meisten Synoden nicht gestattet, nicht möglich ist, kommen die Theologen in Bestimmung der Tragweite mancher conciliarischen Entscheidungen oft nicht überein. Bei keinem Concil nun sind wir in so glücklicher Lage wie beim Vaticanum, dessen Verhandlungen bis in die kleinsten Details klar vor unseren Augen liegen, so daß wir die Entstehung der einzelnen Decrete und Canones von ihren ersten Anfängen durch alle Phasen der Verhandlungen bis zu ihrer endgiltigen Feststellung verfolgen und den vom Concil beabsichtigten Sinn beinahe jedes Satztheiles ermitteln können. Es war daher ein glücklicher Gedanke P. Granderaths, nachdem er die herrliche Ausgabe der Acta et decreta des vaticanischen Concils im 7. Bde der Collectio Lacensis, worüber wir in dieser Zeitschr. 1891 S. 301 berichtet haben, glücklich zu Ende geführt hat, das gebotene Material zu verwerten, um an der Hand

dieser Acten einen, wir können in Anbetracht der Quellen sagen, gewissermaßen authentischen Commentar der vaticanischen Decrete zu bieten. Um deren Sinn genau zu fixieren, bedient er sich nicht nur der gelehrten Bemerkungen (annotationes), womit die Verfasser der ersten Entwürfe diese beleuchten und erklären, sondern auch der Verhandlungen, die sich im Schoße der Glaubensdeputation abwickelten, da diese entweder aus eigener Initiative oder auf Grund der von den Concilsvätern beantragten Abänderungen die Entwürfe neu bearbeitete, anders formulierte. Namentlich legt er, und zwar mit Recht, den eingehenden, oft überaus gelehrten Referaten (rationes), großes Gewicht bei, worin die von der Commission bestellten Redner in deren Namen über die vorgeschlagenen Entwürfe und getroffenen Abänderungen vor der Generalcongregation begründete Rechenschaft ablegen mussten. Wie genau es diese Redner oft nahmen, können wir daraus ermessen, daß das Referat des Fürstbischofs von Brixen, Vinc. Gasser, über den von der Commission vorgeschlagenen Entwurf der Definition von der päpstlichen Unfehlbarkeit, der doch gar nicht umfangreich ist, an vier Stunden lang dauerte. Neues Licht bieten die dann an die Entwürfe und Abänderungen sich knüpfenden Debatten in den Generalcongregationen, in denen dieselben berathen wurden, um die größtmögliche Uebereinstimmung zu erzielen, worauf dann die feierlichen Sitzungen folgten, in denen die so nach und nach zustande gekommenen Decrete feierlichst und endgiltig sanctioniert wurden. Jeder Theologe wird daher gut thun, wenn er sich der vaticanischen Beschlüsse bedienen will, den von Granderath gebotenen Commentar zu Rathe zu ziehen, um in deren Erklärung auf sicherem Boden zu stehen.

Das vaticanische Concil hat nur zwei dogmatische Constitutionen erlassen, deswegen theilt sich die Schrift in zwei Bücher, und von diesen jedes Buch in drei Capitel. Davon erzählt das erste den geschichtlichen Verlauf des Zustandekommens der betreffenden Constitution von ihrem ersten Entwurf durch alle Stadien der Berathungen und Verhandlungen in der Commission und den Generalcongregationen bis zu ihrer endgiltigen Formulierung, Fixierung und feierlichen Annahme durch das Concil. Im zweiten Capitel werden wichtigere Fragen und Zweifel über den Sinn und die Ausdehnung einzelner Theile der Constitutionen nach der oben angedeuteten Weise gelöst. Das dritte Capitel enthält den authentischen Text der vom Concil angenommenen Decrete sammt Anmerkungen zum richtigen Verständnisse derselben.

Um eine Probe von der Bedeutung und dem Nutzen dieser Arbeit zu geben, heben wir eine in unseren Tagen nicht selten besprochene

Frage über die Tragweite einer der vom Concil erflossenen Entscheidungen hervor und hören wir das vom Verfasser aus dem Actenmaterial erzielte Resultat. Es frägt sich: hat das Concil entschieden, daß der Primat kraft unabänderlichen, göttlichen Rechtes an den römischen Stuhl geknüpft ist? Man möchte mit Palmieri (De rom. pontifice p. 336 ss.) meinen, daß, wenn auch das Concil dieses nicht ausdrücklich entschieden, doch so gelehrt habe, daß es sich klar aus dessen Worten ergebe. Oder scheint das nicht besonders in den Worten enthalten: Unde quicunque in hac (romana) cathedra succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet? Trotzdem behauptet nun Granderath auf Grund der Acten, daß darüber das Concil nichts entschieden habe und auch nichts entscheiden wollte. Das ergibt sich erstens aus den Bemerkungen der Glaubenscommission zu der von einem der Concilsväter beantragten Abänderung des 2. Cap. der Const. de Ecclesia. Es wünschte nämlich einer: Distinguendum esse inter jus, quo Petrus generatim habet successores quodque est ex institutione divina; et inter jus, quo Petrus habet successores nominatim in sede romana quodque ex facto Petri repetitur. Die Commission glaubte jedoch auf seine Aenderungen nicht eingehen zu sollen, da jener Unterschied, der gewiss vorhanden ist, hinlänglich angedeutet werde, einerseits durch die Worte: Romanae sedis ab ipso (scil. Petro, non a Christo) fundatae, andererseits durch die Erklärung: Quicunque in hac cathedra succedit, is secundum Christi institutionem etc. Zweitens. Auch die Theologen, welche das Decret, das dann beinahe wörtlich in die constitutio dogmatica aufgenommen wurde, entworfen haben, wollten nicht die Verknüpfung des Primates mit dem römischen Bischofssitze ex jure divino lehren, denn in den dasselbe begleitenden Anmerkungen sprechen sie sich deutlich für das göttliche Recht der Nachfolge im Primat aus, über jene Verbindung aber drücken sie sich folgendermaßen aus: Licet Petrus sui primatus successores habeat jure divino pendente *a voluntate Christi institutoris*, qui perpetuae successionis legem tulit, attamen ipsos successores esse romanos nominatim episcopos pendet a primatus cum romano episcopatu conjunctione *facta per Petrum*, quo facto continetur successionis perpetuae conditio. Da also dieses der Inhalt des Decretes nach dem Urtheil derer ist, die es entworfen haben und da dasselbe beinahe wörtlich vom Concil sanctioniert wurde, so scheint auch vom Concil nicht mehr entschieden worden zu sein, sonst müsste es aus den Verhandlungen oder aus den angenommenen Abänderungen ersichtlich sein. Drittens. Noch deutlicher

geht das aus den Verhandlungen über den projectierten Canon hervor. Derselbe lautete: Si quis dixerit, non esse ex ipsius Christi Domini institutione, ut beatus Petrus in primatu super universam Ecclesiam habeat perpetuos successores; aut romanum pontificem non esse *jure divino* Petri in eodem primatu successorem, A. S. Diese Fassung war der Ansicht der Verbindung des Primates mit dem römischen Bischofssitz sehr günstig. Es wünschten auch mehrere Concilsväter eine Abänderung. Die Commission wollte jedoch darauf nicht eingehen, weil jene Ansicht selbst in dieser Fassung nicht ausgesprochen sei. In diesem Sinne äußerte sich ihr Referent, der Bischof Pie von Poitiers. Trotz dieser Erklärung waren nicht alle befriedigt. Deswegen schlug Zinelli, Bischof von Treviso, nachdem er nochmals im Namen der Glaubenscommission erklärt hatte: Deputatio, cum canonem proposuit, non intelligebat propositionem supradicto asserto oppositam (Petrum ipsa sua sponte Romam elegisse) hic et nunc configere etc., folgende Abänderung vor, daß das jure divino im zweiten Theil gestrichen und in den ersten Theil des Canons aufgenommen werde. Damit erklärten sich nun alle einverstanden. Nun verlangte aber einer der Väter, daß auch das Decret, in dem entschieden wird: Unde quicunque in hac cathedra Petro succedit, is juxta Christi institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet, abgeändert werde. Praedictis verbis, sagte er, videtur prorsus definiri quaestio, quo jure romanus pontifex succedat in primatu, quam consulto statutum est intactam relinquere, et quidem definiretur adoptando unam ex illis, quae ea de re exstant sententiae. Doch der Bischof von Calvi beruhigte ihn im Namen der Commission: Ceterum monemus proponentem, quod reapse textus nulli ex sententiis neque favet neque nocet . . Offenditur Illustrissimus proponens ex eo, quod *illius institutione* referatur tam ad successionem in cathedra quam ad successionem in primatu. Sed attente legenti haec aequivocatio stare non potest; dicitur enim, quod quicunque succedit, quomodocunque succedat sive de jure divino in prima sententia, sive de jure ecclesiastico in secunda sententia, sive de jure mixto in tertia sententia, quomodocunque succedat, is juxta Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam Ecclesiam obtinet. Auf Grund dieser Erklärung wurde der vorgeschlagene Wortlaut des Decretes beibehalten. Man sieht hiemit, wie genau man es mit den Concilsbeschlüssen nehmen muss und wie nur das für endgiltig entschieden angesehen werden darf, was unbedingt nothwendig

ist, um den Sinn der Worte derselben zu bewahrheiten. Wichtige Regel für Dogmatiker.

Eine andere Frage ist, ob das Concil die Unfehlbarkeit des Papstes hinsichtlich der dogmatischen Thatsachen (facta dogmatica) entschieden habe. Andries in seinem verdienstlichen aber leider nicht vollendeten Werke ‚Cathedra romana oder der apostolische Lehrprimat' (S. 202 ff.) glaubt es behaupten zu dürfen. Auf Grund nun der langwierigen und verwickelten Verhandlungen über die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit zeigt Granderath, daß diese Frage im Concilsbeschluss gar nicht berührt, geschweige denn entschieden wird. Ueberaus interessant ist diese Partie des Buches. Wir sehen darin, welch außerordentliche Sorgfalt gerade auf diese Entscheidung verwendet wurde, welche Mühe sie der Glaubenscommission bereitete, um ja alle Mißverständnisse zu beseitigen, allen berechtigten Wünschen der zahlreichen Concilsväter zu entsprechen, die beinahe unzähligen Vorschläge und Abänderungen, welche gewünscht wurden, abzuwägen. Aber aus allem geht hervor, daß das Concil die schwierige Frage über das Gebiet, die Ausdehnung der Unfehlbarkeit vorläufig nicht berühren, sondern bis zu den Verhandlungen über die Kirche verschieben wollte: bei den Verhandlungen über das 4. Cap. der 4. Sitzung concentrierte sich die ganze Aufmerksamkeit auf das Subject der Unfehlbarkeit, ob der Papst und unter welchen Bedingungen er dieses Privilegs sich erfreue. Itaque historia capitis 4, schließt Granderath seine lehrreiche Abhandlung, clare constat, quid de objecto infallibilitatis summi pontificis definitum sit: id unum, objectum esse idem atque objectum infallibilitatis Ecclesiae generatim. Quid autem censendum sit de objecto infallibilitatis Ecclesiae, a Concilio non docetur.

Noch manche andere Frage über die Tragweite der vaticanischen Beschlüsse wird auf Grund der Verhandlungen entschieden. So ist weder durch Cap. 2 noch durch den entsprechenden can. 1: Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, A. S., als Glaubenssatz entschieden, daß die Vernunft das Dasein Gottes auch b e w e i s e n könne, wenn das auch aus der vom Concil ausgesprochenen Lehre gefolgert werden kann: denn in dem zur Berathung vorgelegten Canon wurde ausdrücklich die Lehre jener verworfen, welche leugnen, Deum per ea quae facta sunt . . certo cognosci et *demonstrari* posse; doch trotz des von einem der Väter ausgesprochenen Wunsches, daß das demonstrari beibehalten werde, wurde es von der Glaubenscommission gestrichen

und der so geänderte Canon vom Concil angenommen. Ebenso geht aus den Acten hervor, daß, wenn auch gelehrt wird, der Mensch könne durch die Vernunft Deum unum et verum, Creatorem et Dominum Nostrum, rerum omnium principium et finem per ea quae facta sunt erkennen, damit nicht auch die Möglichkeit der Erkenntnis der Schöpfung aus nichts ausgesprochen ist. Das Wort Creator ist nur Zusatz zu dem Subject Deus, das durch das Licht der Vernunft erkannt werden kann, soll aber nicht die Eigenschaft ausdrücken, namentlich wenn es im streng christlichen Sinn genommen wird, unter der Gott erkannt wird.

Nach dem Gesagten bedarf diese Arbeit keiner weiteren Empfehlung. Zur sicheren Verwertung der vaticanischen Beschlüsse wird sie jeder Theologe nur mit Nutzen consultieren. Sie zeigt ihm auch, wie die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit menschlichen Fleiß, Mühe und Arbeit, Vorsicht und Umsicht in ihren Entscheidungen nicht ausschließt; wie auch vom Vaticanum gilt, was wir bereits vom allerersten Concil lesen: Cum autem magna conquisitio fieret (Apg. 15, 7).

Hurter S. J.

The Anglican Career of Cardinal Newman. By E. Abbott. 2 vols. London, Macmillan, 1892. XV, 415; XII, 480 p.

Newman hat in der 1865 veröffentlichten Apologia sein inneres Leben und seinen geistigen Entwicklungsgang so trefflich geschildert, daß einem Biographen nichts anderes übrig bleibt, als hie und da eine erläuternde Anmerkung hinzuzufügen. Die zahlreichen Geschichtschreiber der Oxford-Bewegung haben deshalb Newmans Darstellung zugrunde gelegt, keinem ist es in den Sinn gekommen, die Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit Newmans zu bezweifeln. Es war dem excentrischen Frank Newman vorbehalten, in der Apologie des Bruders, die er nur flüchtig gelesen, als eitle Zurschaustellung seiner Gefühle zu betrachten und mit der Behauptung hervorzutreten, derselbe sei schon früh im Herzen Katholik gewesen und hätte schon sieben Jahre früher zum Katholicismus übertreten sollen. Abbott sucht Frank Newman zu übertrumpfen und beschuldigt den Cardinal der Falschheit und Verrätherei; ja er geht noch weiter und nennt die Wirksamkeit des Anglicaners Newman eine für die Staatskirche unheilvolle und verderbliche.

Abbott ist dermaßen von der Leidenschaft verblendet, daß er kein Wort der Anerkennung hat für die edle Uneigennützigkeit New-

mans, der seiner Ueberzeugung äußere Vortheile, Ehre und Ansehen, endlich die Freundschaft von Männern, an denen er mit ganzer Seele hieng, opferte. Schon in einer früheren Schrift ‚Philomythus' hatte er mit maßloser Roheit Newmans Schrift ‚Ecclesiastical Miracles' angegriffen und Newman als einen unwissenden, denkfaulen und gewissenlosen Schriftsteller dargestellt, der überall den wahren Sachverhalt entstellt. Das heftige Buch wurde von der Kritik fast einstimmig verurtheilt, auch das gegenwärtige Buch erfuhr kein besseres Schicksal. Der Verfasser glaubt zwar, durch das Gewicht seiner Gründe und die Unparteilichkeit seiner Darstellung auch die blindesten Bewunderer Newmans zu seiner Ansicht bekehren zu können, stößt aber jeden vorurtheilsfreien Leser ab durch die Feindseligkeit und Gehässigkeit, mit welcher er den unschuldigsten Handlungen eine schlimme Deutung unterlegt.

Abbotts Buch ist keine Biographie, sondern eine Schmähschrift, eine Verherrlichung des Rationalismus auf Kosten der Strenggläubigkeit. Hampden, Whateley und Arnold, welche die gewagtesten Lehren, selbst offenbare Ketzereien vortrugen, werden empfohlen, Newman, der die orthodoxe Lehre vertheidigt, wird der Rabulisterei beschuldigt. Abbott behauptet, Bischof Wilberforce sei, durch Newmans Streitschrift irregeführt, zum Einschreiten gegen Hampden veranlasst worden, hätte aber nach Lesung von Hampdens Schrift die Rechtgläubigkeit der letzteren anerkannt. Die Biographen des Bischofs sagen das gerade Gegentheil, ebenso Church. Welches Recht hat Abbott, Newman der Unehrlichkeit in dieser Controverse zu bezichtigen? Abbott gibt an verschiedenen Stellen die Voreingenommenheit Whateleys und Arnolds zu und widerlegt ihre Urtheile über Newman, an andern Stellen führt er sie als Zeugen an, die Newman weit besser gekannt hätten als seine langjährigen vertrauten Freunde. Abbott ist nicht wenig stolz auf seine dialektische Ueberlegenheit, macht sich aber häufiger Widersprüche schuldig und stellt grundlose Vermuthungen als unbestreitbare Wahrheiten hin.

Es verräth großen Mangel an Kritik, wenn ein Schriftsteller mit den best beglaubigten Quellen in fast beständigen Widerspruch geräth. Hier nur ein Beispiel. Die Predigten Newmans wurden schon bei ihrem ersten Erscheinen von Anglicanern und Nonconformisten mit dem größten Beifall aufgenommen, unter andern auch von Newmans Mutter, die zu den Evangelicalen zählte. Froude, Mozley, Lockhart, — also ein Atheist, ein Anglicaner, ein Katholik — und so viele andere schreiben diesen Predigten die geistige Erneuerung Englands zu. Nach dem Urtheile Abbotts haben diese Predigten wenig Wert, weil sie nicht sowohl die Liebe als die strenge Gerechtigkeit Gottes verkünden, weil sie den Leser nicht geistig heben, sondern

niederschlagen. Die Predigten mögen diesen Eindruck auf Abbott beim flüchtigen Lesen gemacht haben; aber Abbott hat dadurch keineswegs das Recht erlangt, sein Urtheil als das allein richtige aufzustellen; er muſste im Gegentheil die Predigten noch einmal mit größerer Aufmerksamkeit lesen, bevor er alle Bewunderer dieses Predigers verurtheilte. Abbott macht es Newman zum Vorwurf, daß er die Tragweite und Beweiskraft eines Artikels von Wiseman (dem späteren Cardinal) in der Dublin Review nicht sogleich erkannt habe und erst von einem Freunde darauf aufmerksam gemacht werden muſste; der Vorwurf trifft ihn noch viel mehr, denn er hat Newmans Schriften so flüchtig gelesen, daß er nicht blos einzelne Stellen miſsversteht, sondern das Gegentheil von dem, was sie sagen, herausliest. In der Vorrede wird Newman gelobt wegen seiner freien Deutung der 39 Artikel, darnach wird er scharf getadelt, weil seine Deutung nicht eine grammatisch logische, sondern, wie Ward sagte, ‚nichtnatürliche sei'. Macht sich Abbott nicht derselben Sophisterei schuldig, wenn er die Aussprüche und Gebote des Herrn und der Apostel für unsere modern christliche Civilisation nicht gelten läſst? Ward, der bekanntlich Newman förmlich nöthigte, aus den zugegebenen Prämissen den Schluſs zu ziehen und mit dem Anglicanismus zu brechen, wird in demselben Athem ein scharfer Dialektiker und eitler Sophist genannt; Abbott hat offenbar weder Wards Schriften noch die Biographie desselben aufmerksam gelesen, obgleich er dieselbe wiederholt anführt. Newman wird getadelt, weil er nicht schon 1841 zur katholischen Kirche übertrat, dagegen werden Keble und andere, welche Newman abriethen, gelobt. Abbott läſst uns unter dem Eindruck, Rogers, Pusey ꝛc. hätten die schwankende Haltung Newmans als Mangel an Aufrichtigkeit betrachtet; aus den Schriften eines Williams, Burgon erhellt das Gegentheil: sie suchten ihn um jeden Preis in der Staatskirche zurückzuhalten, und um sie zu schonen, theilte ihnen Newman nicht immer mit, wie sehr sein Glaube an den Anglicanismus erschüttert sei. Abbott druckt alle Stellen aus den anglicanischen und katholischen Schriften nebeneinander, um die Widersprüche Newmans aufzuzeigen; er hätte sich diese Aufgabe erleichtern können durch den Abdruck der Anmerkungen des Katholiken Newman zu seinem Buche ‚Via Media.' So hat er Stellen einander gegenüber gestellt, in denen sich gar keine Widersprüche finden, sondern einfach Beleuchtungen derselben Wahrheiten von verschiedenen Gesichtspunkten.

Wahrhaft kleinlich sind die Bemerkungen über die Ankunft des Pater Dominik in Oxford, der Newman in die Kirche aufnahm, über Pater Lockhart, der entgegen dem Newman gegebenen

Versprechen convertierte. Weil in der Apologie nicht alle Einzelheiten genau angegeben sind, soll die Verschleierung der Wahrheit und die Unaufrichtigkeit Newman zur zweiten Natur geworden sein. Trotz aller Böswilligkeit hat Abbott so wenig Stichhaltiges vorgebracht, daß sein Versuch, den Cardinal zu verunglimpfen, zur Beschämung des Angreifers und zur Ehre des Angegriffenen ausgefallen ist. Auf einen Leserkreis kann das flüchtig geschriebene und durch seine gehässigen Ausfälle und Schmähungen ermüdende Buch nicht zählen. Culturkämpfer können sich allenfalls einige der Machtsprüche Abbotts aneignen.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

The Church in Spain. By Fr. Meyrick. London, Gardner, 1892. XIV, 450 p.

In so engem Rahmen die Hauptmomente der Kirchengeschichte Spaniens zu geben, ist wahrlich keine geringe Aufgabe. Man hätte deshalb erwarten sollen, daß der Verfasser dieses Buches sich auf seinen Gegenstand beschränkt hätte. Das war für den von fanatischem Haß gegen die Inquisition und den ‚Jesuitismus‘ erfüllten Meyrick unmöglich. Er mußte nothwendig auch in die Geschichte Portugals und der portugiesischen Colonien hinübergreifen und behaupten, der hl. Franz Xaver habe die Inquisition in Indien eingeführt, weil seine angeblichen Bekehrten sonst wieder abgefallen wären. Unter Philipp II sollen die Jesuiten überaus mächtig in Spanien gewesen sein und ihr General fast ebenso unumschränkte Macht geübt haben als der Großinquisitor selbst. Die Dominicaner werden gelobt, weil sie bisweilen im Streite mit den Jesuiten lagen. Die Jesuiten sind nach Meyrick Semipelagianer, sie danken es nur ihren Intriguen, daß ihre Lehre von den Päpsten nicht verurtheilt wurde. Bellarmin rettete das Exercitienbüchlein des hl. Ignatius von der Verurtheilung durch den erzürnten Papst, der das Verdammungsurtheil der Inquisition bestätigen wollte. Meyrick berichtet verschiedene Acte der Feindseligkeit der Inquisition gegen den Jesuitenorden; gleichwohl sollen die Jesuiten die Hauptbeförderer der Inquisition gewesen sein. Die Jesuiten sollen Perlen, Edelsteine und Gold in den hohen Absätzen ihrer Schuhe verborgen haben, um ihre Behauptung wahr zu machen, sie träten die Schätze der Erde mit Füßen. Diese Proben genügen zur Charakterisierung des Verfassers, der überall aus den trübsten Quellen schöpft, und gerade das auswählt, was am unwahrscheinlichsten ist. Von historischem Sinn und tieferer Auffassung kann hier nicht die Rede sein.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Oxford and Oxford Life edited by J. Wells. London, Methness, 1892. VIII, 190 p.

Dieses Büchlein orientiert sehr gut über das wissenschaftliche, gesellige und religiöse Leben an der Universität Oxford, über die Hilfsmittel zum Studium, über die Collegien der Mädchen und endlich über die erfolgreichen Bemühungen der Universität, durch Vorträge und Abhaltung von Prüfungen in Provincialstädten auch für die mittlere und niedere Classe höhere Bildung zu vermitteln. Die Behauptung, daß Trunksucht, Verstöße gegen die Sittlichkeit und den guten Anstand weit seltener seien, als früher, daß Oxford einen Vergleich mit andern Universitäten nicht zu scheuen habe, wurde uns auch von anderer Seite bestätigt. Oxford ist nicht länger die Hochburg der Aristokratie, des starren Conservatismus und des Hochkirchenthums, denn das aristokratische Element ist gegenwärtig nur schwach vertreten. Seitdem die Tests-Beschränkungen, welche Nonconformisten und Katholiken ausschlossen, abgeschafft sind, seitdem die meisten Stellen und Aemter in den Collegien für Laien und Nonconformisten zugänglich sind, ist die religiöse Intoleranz fast ganz verschwunden, und fällt es den Vorstehern und Lehrern kaum mehr ein, die Studenten, ihrer religiösen Gesinnungen wegen zu belästigen. Die Spiele und Klubbe Oxfords sind ein treffliches Mittel, um die jungen Leute einander näher zu bringen, wirken aber meist nachtheiliger auf ein gründliches Studium, als in vorliegendem Buche zugegeben wird. Der größte Uebelstand Oxfords sind jedoch die Examina, die die Studenten in einem Zustand der Unmündigkeit erhalten und selbständiges Forschen fast unmöglich machen.

A. Zimmermann S. J.

The Mission of the Church by Ch. Gore. Four Lectures. London, Murray, 1892.

Die einzig berechtigte Erbin der Urkirche ist nach Gore die anglicanische Kirche, richtiger die Richtung, welche er selbst vertritt, die Hochkirche. Die Ansprüche der katholischen Kirche werden zurückgewiesen durch folgende Sätze. ‚Die römische Kirche ist nicht die Entwicklung der Gesammtheit der Kirche, sondern blos eines Theiles; diese historische Thatsache würde nicht so viel bedeuten, wenn die römische Kirche geistig das ganze Christenthum repräsentierte, wie es seinen Ausdruck findet in deren erstem christlichen Zeitalter oder in dem neuen Testamente. Je sorgfältiger man diese

Frage studiert, um so klarer sieht man nach meinem Dafürhalten, daß die römische Kirche ungeachtet ihrer Gnadengaben, ihrer Fähigkeiten und Vorzüge eine einseitige Entwicklung des Christenthums ist, eine Entwicklung gewisser Eigenschaften im Christenthum, mit denen der lateinische Genius eine Art Wahlverwandtschaft besitzt, eine Ausbildung der Disciplinar- und Regierungsgewalt, zugleich aber auch eine Verkümmerung anderer mindestens eben so wesentlicher Bestandtheile des Christenthums. Zu diesen zählen wir die Stärkung der Individualität, die Einschärfung der Pflicht, persönlich nach der Wahrheit zu forschen, die Liebe für die reine Wahrheit, Rücksicht auf andere und Billigkeit' (S. 32 f.). Nach Gore ist die Fähigkeit des Organismus, Krankheitsstoffe auszuscheiden, nicht ein Zeichen der Gesundheit, sondern der Schwäche; denn er macht es der katholischen Kirche zum Vorwurfe, daß sie kraft ihres Principes gezwungen sei, Theile abzuschneiden und auszuscheiden. Gore hätte doch wissen können, daß die katholische Kirche diese Eigenschaft mit der Urkirche gemein hat; seine Partei und er selbst klagen oft genug, daß die anglicanische Kirche sich immer mehr in Secten zersplittert, und daß das Band, welches die Mitglieder der Staatskirche verknüpft, ein rein äußerliches, politisches sei.

Die katholische Kirche hat nach Gore unhistorische Lehren vorgetragen, zB. daß der Papst nicht blos unfehlbar sei, sondern daß er es immer gewesen sei, daß Maria nicht blos unbefleckt empfangen wurde, sondern auch daß dies immer eine Lehre der Kirche gewesen sei. Geschichte ist nicht die starke Seite Gores, der mit großer Dreistigkeit sich die Thatsachen zurechtlegt und die ganz eigene Fähigkeit hat, die einfachsten Wahrheiten zu verkennen; denn sonst würde er über die historischen Beweise für die Unfehlbarkeit des Papstes und für die unbefleckte Empfängnis ganz anders urtheilen.

Der Katholicismus soll eine Verkümmerung des Christenthums sein, weil er die alte Glaubensregel aufgegeben habe, welche eine Berufung auf die Schrift als das letzte Kriterium in Glaubenssachen beständig anerkannt habe (S. 34). Seite 42 wird von Gore ein Kanon der anglicanischen Kirche angeführt, in welchem Predigern befohlen wird, nur das vorzutragen, was in der Bibel und von den Vätern und katholischen Bischöfen, welche aus der Bibel geschöpft hätten, gelehrt werde. ‚Unsere Kirche', bemerkt Gore zu diesem Kanon, ‚beruft sich in gewissem Sinne auf die hl. Schrift und die katholische Tradition'. Gore hat offenbar keine Ahnung davon, daß er sich widerspricht, er kennt auch die zahlreichen Stellen nicht, an denen die Kirchenväter an die Tradition appellieren. Gore ist uns den Beweis schuldig geblieben, daß sich die Schrift und die Tradition, die Summe der Wahrheiten, welche von jeher

als Hinterlage des Glaubens gilt, sich vollkommen decken; es ist somit eine nichtssagende Redensart, wenn er behauptet: ‚Die Kirche ist in erster Linie die Lehrerin, die hl. Schrift ist der höchste Gerichtshof, der alle religiösen Fragen entscheidet, die Kirche lehrt, die Bibel beweist' (S. 45). Wie beweist die Bibel? legt sie sich etwa selbst aus oder wird jeder, der sie liest, durch den hl. Geist erleuchtet, wie die Protestanten sagen? Wenn das letztere der Fall ist, dann ist die Kirche höchstens Handlangerin, und ein frecher Eindringling, wenn sie sich anmaßt, den Gläubigen die Schrift zu erklären, wie Anglicaner, Lutheraner und Calvinisten gethan haben, welche ihre religiösen Ansichten dem Volke aufzwangen und alle, die sich nicht sogleich unterwarfen, mit Feuer und Schwert verfolgten. Gore, der wieder einmal die englische Kirchengeschichte ganz ignoriert, behauptet, die anglicanische Kirche habe ihre Artikel in so allgemeinen und unbestimmten Ausdrücken abgefasst, dass sie der freien Entwicklung den größten Vorschub geleistet habe (S. 49). Die Auslegung der Artikel durch Gore und die Ritualisten ist nicht die officielle; die berufenen Ausleger der 39 Artikel finden in denselben alle protestantischen Lehren wieder. Christus hat seiner Kirche den Beistand des hl. Geistes versprochen, ihr die Lehrgewalt übertragen. Gore scheint auf den Beistand des hl. Geistes und die Unfehlbarkeit der Kirche wenig Gewicht zu legen und sie abhängig zu machen von den Fortschritten der historischen Forschung. ‚Hatte', sagt er S. 50, ‚die Kirche all das Material zur Verfügung, welches nothwendig war für das Verständnis der früheren Geschichte der christlichen Lehre? So unbefriedigend auch die (anglicanischen) Artikel als positive Darlegungen der Wahrheit sind, so befriedigend sind sie durch ihre Unbestimmtheit'. Will Gore consequent sein, so muss er das Heidenthum dem alten Testamente, das alte Testament dem neuen Testamente vorziehen, so muss er sich zu der Secte bekennen, deren Bekenntnis möglichst verschwommen und allgemein gehalten ist, denn der Geist hat darin freien Spielraum. Für die meisten Menschen hat eine verschwommene Religion etwas Peinigendes und Beängstigendes, sie suchen die volle und ganze Wahrheit und werden, wie Gore selbst gesteht, Katholiken, weil die Anglicaner ihnen die Wahrheit nicht bieten, weil die positiven Wahrheiten des Christenthums nicht vorgetragen werden (vgl. S. 84). Die Unbestimmtheit der anglicanischen Artikel hat sonach auch manche Uebelstände im Gefolge.

Es ist hier nicht der Ort nachzuweisen, wie wenig die englische Staatskirche für Religiosität und Frömmigkeit gethan, wie sie die besten ihrer Söhne von sich gestoßen; wir wollen nur darauf aufmerksam machen, dass sie von vornherein auf

den Titel ‚katholisch‘ verzichtet und von Anfang an nichts Höheres erstrebt hat, als eine Kirche der Anglicaner zu sein. Die Methodisten und andere Secten Englands sind weit universeller und haben auch unter fremden Nationen Bekehrte gemacht, die Missionäre der Staatskirche hoffen nur da auf Erfolge, wo sie sich des Schutzes und der Begünstigung seitens der englischen Regierung erfreuen können. Daß ein Mitglied dieser Kirche der katholischen Kirche vorwirft, sie habe zwar das mittelalterliche Papstthum aufgerichtet, dieses glorreiche Zeugnis ihrer Fähigkeit zu regieren, habe es aber nicht verstanden, die großen Eigenschaften der deutschen Stämme zu verwerten, und noch viel weniger der Subtil[illegible]t der Hindus, der Geduld der Chinesen, der Heiterkeit und Leutseligkeit der Japanesen die höhere Weihe zu geben, klingt ganz seltsam. Hat die katholische Kirche nicht segensreich unter diesen Nationen gewirkt, sind nicht viele aus ihnen in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen worden? Schöne Sprache und Rhetorik können den Mangel an historischen Kenntnissen und richtigem Denken nicht ersetzen. Unwissenden und Voreingenommenen wird Gore durch seine dreisten Behauptungen imponieren, Kenner werden bedenklich den Kopf schütteln und das Buch beiseite legen.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Analekten.

Ein mariologisches Problem. In einer ausführlichen Studie über den Text Joh. 2, 4, welche P. Odilo Rottmanner O. S. B. im 2. Hefte des vorigen Jahrganges der Tübinger Quartalschrift (S. 213—245) veröffentlicht hat, gelangt derselbe zu einem für die katholische Mariologie unvortheilhaften Resultat. Die allgemein unter katholischen Theologen, Asceten und Predigern verbreitete Auffassung, nach welcher Christus, dem Impulse seiner hl. Mutter folgend, das erste Wunderzeichen in Kana gewirkt habe, soll vor einer streng wissenschaftlichen Exegese des Textes nicht Stand halten können. Es entfiele somit ein höchst willkommener Schriftbeleg für die Macht der Fürbitte und Mittlerschaft der hl. Jungfrau und Mutter des Herrn. Nach dem Verf. der ‚mariologischen Studie‘ wären wir für die Erhärtung dieser trostreichen Wahrheit im allgemeinen nur auf die feststehende theologische Lehre von der ‚communio sanctorum und die coelestis propinquitas (Aug. ep. 243, 9)‘ angewiesen. Dem gegenüber sollen im folgenden, unter Beleuchtung der von Rottmanner vorgetragenen Erklärung, die Gründe in Kürze angedeutet werden, welche die angefochtene gewöhnliche Auffassung unserer Stelle nicht nur als wissenschaftlich durchaus haltbar, sondern als vor allen andern annehmbar darthun.

1. Wir können erfreulicher Weise mit unserem verehrten Gegner eine gemeinschaftliche Basis einnehmen, indem wir im Großen und Ganzen dem exegetischen Schlussergebnis seiner in vielfacher Hinsicht sehr lehrreichen Abhandlung zustimmen. Wir dürfen nämlich ohne Bedenken in den Worten des Herrn: ‚Was habe ich mit dir zu schaffen, Frau? meine Stunde ist noch nicht gekommen‘, eine (anfängliche) Abweisung der mütterlichen Bitte erblicken, mit welcher das lehr-

hafte Moment verbunden ist, daß in der Ausführung des Erlösungswerkes alles nach der Bestimmung des göttlichen Vaters und nach dem vom Sohne gefassten Plane geordnet sei und vollzogen werde. Die Zeit aber, so erklärt dann Christus näherhin, welche in diesem Plane festgesetzt ist, die von der Mutter in bescheidenster Form angedeutete wunderbare Abhilfe zu gewähren, sei noch nicht gekommen. So fassen wir also mit N. die ‚Stunde‘ dem nächsten Zusammenhange gemäß als die Stunde, das verlangte Wunder zu wirken. Nur muss im Sinne des Johannesevangeliums und des weiteren unzweideutigen Contextes (Vers 11) hinzugefügt werden, daß diese ‚Stunde‘ des Herrn zusammenfiel mit der Zeit, sich zum erstenmal öffentlich vor seinen Jüngern durch ein Wunderzeichen (σημεῖον) als Messias und Gottessohn zu offenbaren. Hiermit ist aber auch so ziemlich vollständig der Kern jener Erklärung angegeben, zu welcher sich die große Mehrzahl der namhaftesten Exegeten alter und neuer Zeit trotz mancher Abweichungen und Eigenthümlichkeiten im Kleinen bekannt hat.

Wir möchten indes die Bemerkung nicht unterdrücken, daß gerade jenes Element der Erklärung, auf welches es hier am meisten ankommt, daß nämlich in den Worten Christi eine formelle praktische Abweisung der Bitte Marias enthalten sei, am wenigsten durch den Text selbst sicher gestellt ist. In der im Schriftworte oft wiederkehrenden Formel τί ἐμοὶ καὶ σοί ist allerdings eine gewisse Verneinung der Gemeinschaft zwischen dem Redenden und Angeredeten gelegen, allein über Maß und Weise dieser Verneinung muss der jeweilige Zusammenhang entscheiden. Es lässt sich nun aber recht wohl annehmen, daß an unserer Stelle eine mehr theoretisch gehaltene Verneinung Platz greife, wodurch ausgedrückt würde, daß die bezüglich des Wunderwirkens einzuhaltende Ordnung von dem Sohne ohne Berücksichtigung der mütterlichen Intervention bestimmt sei. Der Sinn wäre dann: ‚Frau, du greifst störend oder verändernd ein in den durch höhere Providenz festgesetzten Plan‘. Aehnlich überträgt schon Juvencus die Worte: Festinas, genetrix, nondum me talia cogit — Ad victus hominum tempus concedere dona. Eine durchschlagende Begründung erhält diese Auffassung durch die gleich im Vers 5 angeführte Weisung der Mutter an die Diener: ‚was er immer euch sagen wird, das thuet‘. Hieraus schließt Maldonat mit Recht, daß die Mutter in den Worten ihres Sohnes weder einen Tadel, noch eine eigentliche Weigerung erkannt habe. Apparet etiam ex responso Christi (matrem) intellexisse, eum non significasse nolle se facere miraculum, sed potius facturum esse. Quo sensu reddit carmine Juvencus: mensarum tunc inde vocat laetata ministros. Laetatam enim dicit Christi responso quia cognovit eum velle facere miraculum. Dagegen lässt sich nur einwenden, daß mit Rücksicht auf die häufig lückenhafte johanneische Darstellung jene

Worte der Mutter einem etwas späteren Zeitmoment anzugehören scheinen, in welchem nämlich Maria durch prophetische Erleuchtung die Erhörung ihrer Bitte trotz der anfänglichen Abweisung erkannt habe. Es bleibt indessen auch dann bestehen, daß wenigstens der erzählende Evangelist eine förmliche Zurückweisung in der Formel quid mihi et tibi est nicht empfunden zu haben scheint. Für unsere Untersuchung legen wir jedoch, ohne Präjudiz gegen diese mildere Deutung der Worte Christi, die zuerst erwähnte ungünstigere und schroffe Erklärung derselben zugrunde.

2. Das in Frage gestellte mariologische Problem erhebt sich erst in seiner fesselnden Eigenthümlichkeit, sobald wir die eben erklärten Worte in Verbindung bringen mit dem folgenden Gang des Ereignisses. Wenn Christus, trotzdem die Stunde noch nicht gekommen war, im nächsten Augenblick das verlangte Zeichen wirkt, dürfen wir darin die Wirkung der Fürsprache und Vermittlung Marias erblicken? Oder gibt es eine andere befriedigende Lösung des räthselhaften Widerstreites zwischen den Worten des Herrn und seiner bald darauf eintretenden Handlungsweise?

O. Rottmanner glaubt dieses Dunkel in der einfachsten Weise aufhellen zu können durch die Annahme, daß die festgesetzte ‚Stunde' eben im nächsten Augenblick eingetreten sei. So schon Maldonat: non venerat (hora), cum mater petivit, venerat cum fecit, modico licet intervallo. Auch Keppler erklärt sich in einer Besprechung des Buches von Al. Schäfer: Die Gottesmutter in der heiligen Schrift (Lit. Rundsch. 1888 S. 263) in diesem Sinne, und bezeichnet seiner Auffassung entsprechend ganz richtig unsere Frage als eine künstlich geschaffene Schwierigkeit; es bestehe gar kein Widerspruch zwischen Reden und Thun des Herrn, somit sei auch keiner zu lösen. Rottmanner zieht nun aber weiter ausdrücklich die naheliegende Schlussfolgerung, von einer Vermittlung oder Einflussnahme der Mutter auf die wunderbare Handlung zu Kana könne nicht die Rede sein. Ein Beispiel soll die Sache erläutern. Ein Gesandter möge die Bitten seiner Mutter in einer wichtigen Angelegenheit zurückweisen, unter Hervorhebung der allein maßgebenden Entschließung seiner Regierung, deren Instruction er noch nicht erhalten hat. ‚Gesetzt nun, daß im nächsten Moment die erwartete Instruction eintrifft, und mit dem Wunsch der Mutter formell übereinstimmt, wer will im Ernst behaupten, daß der Gesandte sich mit Unrecht auf die noch nicht gekommene Stunde berufen, oder daß er nachträglich doch nach dem Wunsche seiner Mutter sich gerichtet habe? Es liegt Consequenz in dieser schroffen Folgerung, zu welcher besonnenere Exegeten sich nicht entschließen konnten, wiewohl sie die zugrundeliegende Ansicht bezüglich des Eintreffens der ‚Stunde' theilten. Wir verweisen auf den oben angezogenen Maldonat. Unter den Neuern finden wir

beispielsweise dieselbe Zurückhaltung bei Schanz in seinem Johannes-commentar z. St. Er erklärt einerseits, es sei ‚unterdessen die schon auf dem Gange nach Kana vorschwebende Stunde gekommen‘, andererseits hält er daran fest, ‚selbst im vorliegenden Falle sei Maria trotz der formellen Abweisung doch erhört worden‘. Allein es bleibt logisch consequent: ist das Wunder zu der vorher verordneten Stunde geschehen, in welcher es in jedem Falle geschehen wäre, so kann man schwerlich eine Erhörung der Bitte Marias, oder genauer eine wirksame Vermittlung des Wunders durch die Mutter aus dem evangelischen Vorgange abnehmen. Höchstens läßt sich dann auf Seite Marias eine prophetische Ahnung oder Voraussicht der Stunde, in die sie sich gefügt hat, auf Seite des Sohnes eine die ohnehin nothwendig eintretende Wunderwirkung begleitende innere Wohlgeneigtheit gegen die Mutter festhalten, welche eine Erhörung im strengen Sinne nicht genannt werden kann.

Indessen vergebens forschen wir nach einem positiven Beweis für jene so einschneidende Folgerungen in sich bergende Auffassung der ‚Stunde‘. Der hl. Text sagt keineswegs, daß die ‚Stunde‘ gekommen war, als Christus das Wunder wirkte. Worauf gründet sich also diese Annahme? Man verweist uns auf die Schwierigkeiten, auf die Unannehmbarkeit jeder andern Erklärung, insbesondere auf die Unmöglichkeit der Verschiebung oder Verrückung der ‚Stunde‘. Indem wir einstweilen die Entgegnung hierauf unterdrücken, fragen wir, ob denn gegen die erstere Auslegung keine exegetischen und theologischen Bedenken sich erheben, wie es nach der gegnerischen Darstellung den Anschein haben könnte. Ganz an der Oberfläche liegt eine Schwierigkeit, und es muss uns Wunder nehmen, daß sie der Verf. der ‚mariologischen Studie‘ mit keinem Worte berührt. Er macht selbst auf das Hinkende des von ihm angewendeten Gleichnisses aufmerksam, welches darin besteht, daß jener Gesandte die Instruction seiner Regierung noch nicht kennt, während dem Sohne Gottes die Wege und Bestimmungen des himmlischen Vaters genau bekannt sind. Da erhebt sich denn doch die ungläubige Frage, ob der Gesandte im klaren Bewusstsein, daß im folgenden Moment eine mit der mütterlichen Bitte formell übereinstimmende Weisung eintreffen werde, seiner Mutter mit einer so formulierten Weigerung gegenüber treten würde. Wie viel weniger lassen sich aber die feierlichen, anscheinend schroffen Worte im Munde Christi begreifen, welchen hohlen, fast theatralischen Effect müssen wir ihnen unterschieben, wenn der Herr eben doch wusste, daß im nächsten Augenblick die ‚Stunde‘ kommen würde. Sagen wir mit Keppler (aaO.), daß die Worte ‚nicht so fast um der Mutter willen gesprochen seien, als um der Zeugen des Wunders willen, denen der unmittelbar göttliche Eindruck desselben auch nicht durch den Schein verkümmert werden sollte, als sei es ein Mensch, der es wirke, als wirke der Messias die Werke

Gottes unter dem Einfluſs seiner leiblichen Mutter', fallen wir da nicht in die mit Recht aufgegebene simulata reprehensio oder repulsa des Maldonat zurück? Und wo findet sich denn eine andere Stelle der Evangelien, in welcher Christus eine ähnliche Lehre einschärft oder auch nur andeutet? Lc. 2, 49 und Mt. 12, 48 können dafür gewiſs nicht verwendet werden.

3. Doch gehen wir etwas tiefer in das Wesen jener theologischen Auffassung von der vorherbestimmten ,Stunde' ein. Alles läuft darauf hinaus, daß für die Wirkung des Wunders vom himmlischen Vater nicht nur eine gewisse Zeit, sondern eine Stunde, ja ein präciser Moment bestimmt war, von welchem der Sohn nicht abgehen konnte. Hier scheint uns nun ein ganzer Knäuel von unklaren dogmatischen Begriffen zu liegen, bei deren Entwirrung wir uns etwas länger aufhalten und weiter ausholen müssen. Wir nehmen an, daß antecedenter und absolute durch göttlichen Rathschluſs die Erlösung des Menschengeschlechtes durch vollkommene Genugthuung dem menschgewordenen Sohne Gottes als divinum beneplacitum vorgestellt oder auferlegt war. Einige Theologen gehen weiter und nehmen ein Gebot des Vaters für die Art und Weise der Genugthuung durch den Tod am Kreuze an. Was aber die einzelnen Umstände des Leidens, die verschiedenen Acte, die in ihrer Individualität zugleich von dem Verhalten der Menschen, der Feinde Christi bestimmt waren, was endlich insbesondere die Stunde, die Momente angeht, so läſst sich eine vorhergehende und absolute Bestimmung nicht in Einklang bringen mit der festzuhaltenden Freiheit des menschlichen Willens des Erlösers im Heilswerke. Mehr noch als für die Umstände des Leidens ist aber Christo seiner menschlichen Natur nach eine durchaus uneingeengte freie Entschließung für die der eigentlichen Genugthuung vorausgehende Lehr- und Wunderthätigkeit, für das sogenannte evangelische Werk zuzuschreiben. Wir verweisen hier statt weiterer Ausführung auf die bündige und lichtvolle Darstellung des Lessius im Opusculum de praedestinatione Christi (sect. II), aus welcher wir nur einige Stellen ausheben. Neganda est illa omnium operum Christi praefinitio absoluta. Primo quia minime erat necessaria. Tanta enim sapientia illa humanitas erat praedita, ut per se sciret, quibus negotiis, quid, quo tempore, loco, modo, ordine esset agendum. Quorsum ergo minutissima illa omnium praescriptio? Sicut enim Dominus non deest necessariis, ita non redundat superfluis. Tertio, si omnia ipsius opera sic fuissent praedestinata, non potuisset omittere aliquid eorum, quae fecit nec alio tempore, loco, modo, vel alia opera, quod sane non videtur admittendum, cum neque libertati neque dignitati Christi satis congruat. An zweiter Stelle verweist Lessius darauf, daß eine solche Lehre der Begründung im Schriftworte ermangele, vielmehr durch

gewichtige Aussprüche des Herrn wie Joh. 10, 18 und Mt. 26, 53 ausgeschlossen werde. Wir fügen dem allen nur beschränkend hinzu, dass auch für die Entwicklung des sog. evangelischen Werkes in weitem Rahmen eine Vorherbestimmung als divinum beneplacitum anzunehmen ist und besser mit manchen Texten des Evangeliums übereinkommt. Kann man nun angesichts solcher wohlbegründeten, von den gewiegtesten Theologen verfochtenen dogmatischen Anschauungen die Meinung festhalten, dass für das erste Wunder des Herrn nicht etwa blos gewisse Zeitverhältnisse, sondern sogar eine Stunde, ein Moment im Rathschluss des himmlischen Vaters vorherbestimmt war?

Gegen diese Beweisführung erhebt sich eine Instanz, die wir näher berücksichtigen müssen. War die Stunde nicht vom Vater vorgezeichnet, so hat sie doch vielleicht der Sohn selbst in seinem Plane des Erlösungswerkes genau vorgesehen und verordnet, weshalb er sie auch seine Stunde nennt. Ohne Zweifel, antworten wir, hat der Erlöser in seiner allumfassenden Weisheit den Gang seiner Offenbarung an die Menschheit in der angemessensten Weise vorausgeordnet. Dürfen wir aber vernünftiger Weise eine solche Anordnung auf Stunde und Moment ausdehnen? Ist es wahrscheinlich, dass er bestimmt hatte, das Wunder zu Kana nicht zwar in der Minute A, sondern präcis in einer folgenden Minute B zu wirken? Das klingt etwas fatalistisch und stimmt nicht recht mit der erhabenen Vorstellung, welche wir von der Zweckmäßigkeit und Weisheit der gottmenschlichen Entschließungen festhalten müssen. Vergebens würde man sich hier auf die von altersher vorgebrachte Deutung berufen, dass eben erst in jenem Momente, wo das Wunder geschah, die Umstände eingetreten waren, welche dasselbe als zweckentsprechend erscheinen ließen, sei es, dass damals erst der völlige Weinmangel eingetreten, sei es, dass in jenem Augenblicke erst die Aufmerksamkeit der Zeugen des Wunders rege geworden war. Die Erzählung des Evangelisten schildert uns eben eine wunderbare Hilfe, welche gleich nach der Bitte Marias angezeigt und unter allen Umständen in ihrem Wundercharakter erkennbar war. Jene Bestimmung des Momentes bleibt also immer von vorneherein sehr unwahrscheinlich, ja unglaublich. Aus dem Schriftworte lässt sich aber kein positiver Beweis dafür erbringen. Der Ausdruck ‚meine Stunde‘ ist seiner Natur und dem biblischen Sprachgebrauche nach einer weiten Dehnung fähig, und lässt sich ohne Bedenken im weitern Verstande von einer angemessenen vorausbestimmten Zeit fassen. Selbst wenn man für die Stunde des Leidens eine solch enge Vorherbestimmung nachweisen könnte, so würde ein Gleiches für unsern Fall noch nicht gefolgert werden dürfen. Wir ziehen den Schluss. Die gegnerische Auffassung ist wesentlich mit der Vorherbestimmung eines Momentes verknüpft. Diese aber ist seitens des himmlischen Vaters dogmatisch unannehmbar, auf Seite des menschgewor-

denen Sohnes erscheint sie als kaum glaublich oder wahrscheinlich. Somit ruht die von uns bekämpfte Ansicht auf einer theologisch unhaltbaren, wenigstens unbeweisbaren, willkürlichen Annahme.

Eine Schwierigkeit, die vielleicht manchen Leser der obigen Erörterung beschäftigt hat, harrt noch der Lösung. Es scheint nämlich doch das Wort ‚Stunde', ‚meine Stunde', wie an andern Stellen, so auch hier auf eine unverrückbare, von Ewigkeit festgesetzte Zeit zu deuten. In diesem Sinne redet man von einer ‚theologisch unvollziehbaren Annahme einer Verrückung der durch göttlichen Rathschluss festgesetzten Stunde' (Lit. Rundsch. 1888 S. 263). Hier liegt nun wiederum eine befremdliche Begriffsverwirrung, welche man bei einer so tief gehenden theologischen Controverse kaum vermuthen möchte. Allerdings gab es in Gott ewig unverrückbare Vorherbestimmungen bezüglich aller einzelnen Handlungen des Erlösers, welche zweifelsohne alle einzelnen Umstände und selbst die Zeitmomente umfassten. Allein solche göttliche Prädefinitionen unterstellen begrifflich und in ihrer ganzen Ausdehnung, die unendliche Voraussicht aller freien menschlichen Willensacte Christi, sie sind absolut und unveränderlich nur consequenter ad praevisionem actuum liberorum Christi. Es ist ein theologisches Paradoxon, den Erlöser von jenen ewigen Decreten in einer Weise abhängig zu denken, die seine Freiheit irgendwie beengen könnte. Die Ordnung der göttlichen Vorhersehung und der darauf sich gründenden Bestimmungen folgt wie ein Schatten den in der Zeit sich vollkommen frei entfaltenden Handlungen. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß wir in Christus selbst seinem umfassenden menschlichen Wissen nach eine vollkommene Voraussicht aller seiner eigenen zukünftigen Handlungen annehmen müssen.

Es kann nun hier die Frage gestellt werden, ob in den Worten Christi: ‚meine Stunde ist noch nicht gekommen', nicht etwa doch jene in den letztgenannten ‚nachfolgenden' Prädefinitionen festgesetzte Stunde bezeichnet werde. Es ist wohl zu beachten, daß im Zusammenhang die Worte des Herrn die Begründung enthalten, weshalb er anfänglich nicht geneigt ist, die Bitte der Mutter um wunderbare Abhilfe zu gewähren. Nehmen wir nun an, daß jene festgesetzte Stunde wirklich einige Zeit später nach der mütterlichen Bitte eintraf, so würde die Begründung dahin gehen, jener Moment, welcher nach Voraussicht seiner freien Bestimmung und Entschließung beschlossen war, sei noch nicht gekommen, m. a. W. eine vorausgehende den präcisen Moment treffende freie Anordnung des Herrn wäre der Grund seiner Weigerung. Hiermit fallen wir aber in die als unwahrscheinlich oder doch unbeweisbar oben hingestellte Annahme solcher Vorherbestimmungen Christi zurück. Nehmen wir dagegen an, jene Stunde sei erst viel später und unter ganz andern Zeitverhältnissen anzusetzen, in welcher aber in Wirklich-

keit das Wunder nicht geschehen ist, so gelangen wir zu der sehr gezwungenen und anfechtbaren Annahme, dass auch für alle zukünftigen Handlungen, die nur unter gewissen, nie eintretenden Bedingungen ausgeführt würden, solche ewige Decrete in Gott existieren. Und welche Begründung überdies der Verweigerung der Bitte wäre es, auf eine ewig unabänderliche Stunde hinzuweisen, welche doch wesentlich von dem gegenwärtig und in der Zeit, frei und wandelbar erfolgenden Entschluss des Herrn abhängig ist! Solche Erwägungen nöthigen uns, die Worte des Herrn von der ‚Stunde' einfach in dem nächstliegenden Verstande zu nehmen, dass die Zeit, welche er absolut und antecedenter im allgemeinen als die für sein öffentliches Hervortreten durch Wunderwerke entsprechende ins Auge gefasst hatte, noch nicht gekommen war. Irren wir nicht, so hat zu jener andern, allerdings sehr verbreiteten Deutung des Wortes ‚meine Stunde' die Erklärung der evangelischen Stellen von der Stunde des Leidens geführt, welche bekanntlich Augustin noch weiter von der richtigen Auslegung abgelenkt haben. Wir wollen nicht leugnen, dass die öfter von Johannes eingefügte Bemerkung ‚denn seine Stunde war noch nicht gekommen' (Joh. 7, 30; 8, 20) und mehr noch die feierliche Einleitung des Abendmahlberichtes (13, 1) ‚da Jesus wusste, dass seine Stunde gekommen war', sich leichter in jenem Sinne einer nachfolgenden Prädestination verstehen lassen und gewöhnlicher so von den Exegeten ausgelegt werden. Wir haben uns nicht näher auf die Exegese jener Texte einzulassen. Es genügt, dass an unserer Stelle eine solche Deutung der ‚Stunde' nicht wohl in den Zusammenhang passt, der doch in letzter Instanz über den Sinn des an sich unbestimmten Ausdruckes entscheidet.

4. Wenden wir uns nach diesen vielleicht ermüdenden, aber bei dem gegenwärtigen Stande der Frage unvermeidlichen speculativen Erörterungen, jener gewöhnlichen Erklärung zu, welche wir gegenüber dem neuesten Angriff zu vertheidigen unternommen haben. Es war auf der Hochzeit zu Kana die Zeit noch nicht gekommen, welche der Herr nach dem Wohlgefallen des Vaters in seiner unergründlichen Weisheit dazu ausersehen hatte, mit glänzenden Wunderthaten seine göttliche Sendung und Lehre zu beglaubigen, seine Herrlichkeit zu offenbaren. Das sagt Christus klar. Schwer glaublich, wenigstens durch nichts beweisbar ist es, dass diese Zeit doch bei der Hochzeit von Kana für einen späteren Moment vorgesehen war. Vielmehr weist uns die tiefere Auffassung des evangelischen Berichtes auf eine entlegene Zeit, auf anders geartete Zeitverhältnisse. Grimm hat bekanntlich die Meinung aufgestellt, die Stunde verweise uns auf das bevorstehende erste Osterfest und die erste Anwesenheit des Herrn im Tempel zu Jerusalem. Die Vermuthung, welche andere wiederholt haben, ist ein Ausfluss der unzulänglich begründeten Auffassung Grimms von den jerusalemischen

Festen im vierten Evangelium, einer Auffassung, der man mit umso größerer Vorsicht begegnen muss, je bedeutsamer die für die historische Gestaltung des Lebens Jesu gezogenen Folgerungen sind. Andere möchten annehmen, dass für die Zeit der Lehrthätigkeit des Herrn, oder wenigstens für den Anfang derselben überhaupt keine Wunder in Aussicht genommen waren, da die Lehre selbst ihren göttlichen Ursprung zu bezeugen geeignet war. Sie finden dafür gar nicht unbedeutende Anhaltspunkte in der fast heimlichen Art und Weise die Heilwunder zu wirken, die noch im Verlaufe der galiläischen Wirksamkeit hervortritt. Wir lassen uns auf eine tiefere Würdigung dieser Hypothesen nicht ein. Es genügt uns, dass jene Zeit der Offenbarung Christi bei der Hochzeit zu Kana ‚noch nicht gekommen', noch fern und entlegen war. Wenn nun der Herr dennoch das Wunder wirkt, so müssen wir darin, das ist unsere Lösung, in der That die herrliche Wirkung der mütterlichen Fürsprache erblicken. Wir haben ein Beispiel für die Macht, welche die bittende Mutter über das Herz des Sohnes ausübt, ein um so glänzenderes Beispiel, je wichtiger und für das ganze Erlösungswerk entscheidender der Gegenstand ist, in welchem der Sohn sich willfährig erweist und je schneller und auffallender die Erhörung eintritt. Und fassen wir auch die Worte: ‚was habe ich mit dir zu schaffen, Frau?' als eine formelle Abweisung der Bitte auf, so wird dadurch die Macht der Mittlerschaft Marias eher ins rechte Licht gestellt, als herabgedrückt, geschweige denn geleugnet. Wir nehmen dann mit Grund an, dass die fortgesetzten Bitten, welche aus der Tiefe jenes gottergebenen Herzens der Mutter den Sohn bestürmten, gleichsam den Sieg errangen über die anfangs widerstrebenden Absichten des Erlösers. Der theologischen mit Frömmigkeit gepaarten Betrachtung möge es überlassen bleiben, im Lichte der von Lucas und hier von Johannes in erhabenen Zügen gegebenen Charakterzeichnung Marias, in die Tiefe dieses geheimnisvollen Kampfes zwischen Mutter und Sohn hinabzusteigen. Cyrill, welcher nur eine Verschiebung der Erhörung in den Worten Christi erblickt, hebt treffend die Vollkommenheit dieser Erhörung hervor. ‚Angenehmer erscheint die Gewährung des Verlangten, wenn sie nicht unmittelbar den Bittenden eingeräumt, sondern in geringer Verzögerung zu schöner Hoffnung aufgeschoben wird'.

Wir betonen nachdrücklich, dass es die Mutter ist, welche als Bittende erscheint und Erhörung findet, allerdings die Mutter ausgezeichnet mit felsenfestem Glauben und Vertrauen, ohne welche jedes Gebet schal und wirkungslos wäre. Bedeutsam ist es, dass der Evangelist dreimal die Mutter hervorhebt: ‚es war die Mutter Jesu da'; ‚es spricht die Mutter Jesu zu ihm, sie haben keinen Wein'; ‚es spricht seine Mutter zu den Dienern'. Ganz verfehlt erscheint uns sonach Grimms Auffassung, die manche Exegeten und Asceten neuestens wiederholen,

als werde bei der Erhörung nicht die Mutter als solche berücksichtigt. ‚Was der Sohn der Mutter nicht gewähren konnte, sollte der Messias dem „Weibe" um ihres Glaubens willen nicht versagen' (Leben Jesu II 263). Und wodurch sollte denn eine solche Einschränkung im Texte begründet sein? Doch nicht etwa durch die Anrede ‚Frau' (γύναι), welche anerkanntermaßen nicht im geringsten das bestehende mütterliche Verhältnis zum Sohne verkennt oder schmälert. Und warum sollen wir annehmen, was uns neuestens öfter wiederholt wird, daß der Fürsprache der Mutter keinerlei Einfluss auf den Gang und die Wirkung des Erlösungswerkes gewährt werden könne, daß zu Kana Maria in diesem Sinne auf ihr Mutterrecht verzichtet, und ihr Kind dem himmlischen Vater geopfert habe (vgl. Al. Schäfer, Linzer ‚Quartalschrift' 1886 S. 61). Aus der vorausgeschickten Darstellung über das vom Gottmenschen mit voller Freiheit ausgeführte Erlösungswerk ergibt sich ein sehr weiter Spielraum für die Einwirkung der bittenden Mutter. Wenn durch Maria auf Grund ihrer freien Einwilligung der Erlöser der Welt geschenkt worden, wenn von ihr im Rathschlusse Gottes die Hingabe ihres Sohnes zum Kreuzestode verlangt worden, wenn sie so mit Recht neben ihrem Sohne als Mittlerin des Heiles gepriesen wird, warum sollte ihr eine Gewalt verweigert gewesen sein, wie sie die Schrift des öftern dem gläubigen vertrauensvollen Beter selbst über ausgesprochene göttliche Rathschlüsse einräumt. Welch ein absonderliches Theologumenon, die Wirksamkeit der Fürsprache der Gottesmutter, welche doch für den gegenwärtigen Stand der himmlischen Glorie allgemein zugestanden ist, für jene drei Jahre der öffentlichen Thätigkeit Jesu Christi gleichsam zu suspendieren. Wir wiederholen, es gibt keine Stelle der Evangelien, welche mit Grund hierfür angezogen werden könnte. Lc. 2, 49 wird nur die Nothwendigkeit des Verzichtes auf beständigen häuslichen Verkehr und auf elterliche Leitung und Beeinflußung des Herrn ausgesprochen, in welchen die Mutter sich wird fügen müssen, sobald der höhere Ruf an den Messias ergeht. Mt. 12, 48 (Lc. 11, 27) enthält die unverfängliche Wahrheit, daß im Reiche Gottes die gläubige und liebevolle Aufnahme des Wortes Gottes eine wahre und innigere Beziehung zum Erlöser gewähre, als leibliche Verwandtschaft und selbst die Mutterschaft, sofern sie jener geistigen Hingabe an Gott bar und ledig ginge. Dagegen erscheint bei dem ersten neutestamentlichen Gnadenerweis, bei der Heiligung des Täufers, die Mutter als die frei mitwirkende Mittlerin. So steht auch hier bei Johannes die jungfräuliche Mutter da, welche durch ihr mächtiges Gebet eine beschleunigte Eröffnung des messianischen Reiches vermittelt, und dieselbe vermuthlich in Bahnen lenkt, welche der Schwäche und Hilfsbedürftigkeit der Menschheit mehr entsprechen. Da ist die Annahme gewiss nicht unberechtigt, daß auch auf d[…] ferneren Verlauf der Erlösungsthat, auf die Art und Weise

und den Grad der gnädigen Erbarmung des Erlösers, die Bitte der Mutter und Mittlerin nicht ohne Einfluſs geblieben ist.

5. Es erübrigt, die Beweise für die gegebene Auslegung kurz zusammenzufassen. Sie ergibt sich zunächst aus der oben begründeten Widerlegung und Ausschließung der entgegengesetzten Ansicht. Ist es nicht zulässig oder zum wenigsten ganz willkürlich, die vom Erlöser vorherbestimmte Stunde genau an jenen Moment zu knüpfen, in dem das Wunder geschah, so bleibt nur übrig, der mächtigen Fürsprache des mitleidigen Mutterherzens eine Veränderung des vorgefaſsten Planes, eine Verrückung oder Beschleunigung der Stunde zuzuschreiben. Ein Mittelglied ist uns unerfindlich. — Allerdings bezeugt der Text nicht ausdrücklich, daß der Erlöser durch die Bitte der Mutter bewogen wurde, das Wunder zu wirken. Allein der ganze Vorgang verräth auch nicht die geringste Spur irgend eines andern Motivs, so daß hier der Schluſs post hoc, ergo propter hoc gar nicht ungereimt erscheint. Dazu kommt, daß der Mutter mit der prophetischen Ahnung des Wunders zugleich das Recht eingeräumt wird, die nächsten Anstalten hiefür zu treffen, und so Antheil zu nehmen an der wunderbaren Hilfe des Herrn. Dies deutet offenkundig auf Maria als Mittlerin hin. — Die großen Vertreter der griechisch-patristischen Exegese, Cyrillus und selbst Chrysostomus, dessen vorübergehende, in der Schrift nicht begründete Bemänglungen der Mutter des Herrn so tief schmerzlich berühren, gehen denselben Weg der Auslegung. Beide erklären, daß um der Ehre der Mutter willen der Herr das Wunder gewirkt hat. Und Cyrill fügt hinzu: ‚Mit großer Macht obsiegt die Frau und bringt den Herrn als ihren Sohn, wie billig, dazu, das Wunder zu wirken‘. Mit unserer Auslegung werden wir endlich jener mariologischen Auffassung vollkommen gerecht, welche doch durch die meisten katholischen Erklärungen hindurchzieht, selbst durch jene, mit deren anderweitigen exegetischen Resultaten, wie wir oben sahen, eine wirkliche Erhörung der Bitte Marias nicht recht in Einklang zu bringen ist. Genug der Gründe, um an dieser mit der ganzen katholischen Lehre von der Heilsvermittlung so trefflich stimmenden Auslegung unentwegt festzuhalten.

6. Welches ist nun die große, die unüberwindliche Schwierigkeit, welche die Gegner uns aufwerfen? Lassen wir Rottmanner das Wort (S. 226): ‚Ist es denkbar, daß Christus die von Gott festgesetzte Stunde um Mariä willen überschreitet und den Gehorsam oder die Pietät gegen die irdische Mutter dem Willen seines himmlischen Vaters vorzieht?‘ Unsere Antwort muſs zurückgreifen auf die im Vorhergehenden angeführten dogmatischen Erläuterungen. Meint R. eine vor aller Voraussicht ‚festgesetzte Stunde‘, so ist dieselbe von Seite des Vaters wenigstens im besondern gar nicht anzunehmen, von Seite des Sohnes nur als eine vorausgehende Anordnung der geeigneten Zeit-

verhältnisse. Wie soll es aber undenkbar sein, daß der Gottessohn von irgend einem Punkte des vorgefaßten Planes, und sei es selbst von einer festgesetzten Stunde abgehe, um der Bitte seiner heiligsten Mutter zu willfahren, wenn wir zahlreiche Beispiele in der Schrift haben, daß der gläubige Beter der göttlichen Vorsehung gleichsam in die Arme fallen, und schon beschlossene Strafgerichte abwenden oder lange verweigerte Gnaden herabziehen kann. Schon Chrysostomus weist auf das Beispiel des kananäischen Weibes hin, dessen Bitte der Herr schließlich gewährt, trotz der abweisenden Worte ,Ich bin nur gesendet zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel'. Das Beispiel ist für unsere Frage unübertrefflich. Wir haben hier nicht nur eine Bestimmung des Sohnes, sondern, wie das Wort ,ich bin gesendet' andeutet, eine höhere Anordnung des Vaters. Wiederholt ferner und in der entschiedensten Weise eröffnet der Herr seinen Entschluss, von jener Anordnung nicht abgehen zu wollen. Und doch erringt das demüthige, vertrauensvolle Gebet endlich den Sieg.

Meint hingegen R. die in Gott nach Voraussicht der freien Handlungen Christi ,festgesetzte Stunde', so ist freilich eine Veränderung derselben undenkbar. Allein diese Unabänderlichkeit verhindert so wenig eine in der Zeit, und speciell auf der Hochzeit zu Kana frei zu bestimmende Vorrückung oder Beschleunigung der Stunde, daß sie deren Möglichkeit vielmehr begrifflich einschließt. Einer näheren Erklärung bedarf es hier nicht für den Theologen, der sich den Begriff der nachfolgenden Prädestination aus den dogmatischen Lehrbüchern geläufig gemacht hat. Diesem Begriffe entspricht auch ganz correct die Erklärung Patrizis, welche R. als ein künstlicher Ausweg erscheint: In eius (matris) gratiam Deus aliter decreverat ac decrevisset, si ipsam non intercessuram esse praevidisset. Qui pie opinantur precibus Virginis redemptionis nostrae tempus anticipatum, habent in hac re, quo sententiae suae pondus adjiciant.

Wahrlich nicht um der Polemik willen, sondern aus reinem Interesse für die Wahrheit und die Förderung des Verständnisses eines Textes, der wie kein anderer manchen ein Stein des Anstoßes ist, erlauben wir uns obige Bemerkungen den bei der Controverse in neuerer Zeit Betheiligten zur Beachtung vorzulegen. Es würde für uns die schönste Genugthuung sein, wenn der gelehrte Benedictiner nach Prüfung unserer Gründe, welche ja zum größten Theil in seiner ,mariologischen Studie' gar nicht berührt werden, zur Ueberzeugung gelangte, daß es mit dem mariologischen Werte unserer Stelle nicht so schlecht bestellt ist, wie er anzunehmen sich für genöthigt erachtet. Wir theilen mit ihm die Ueberzeugung, daß die katholische Mariologie nur auf streng wissenschaftlicher Grundlage erbaut werden soll. Alle Auswüchse einer nicht auf Wahrheit gegründeten Frömmigkeit sollen beseitigt werden. Falsche oder verdäch-

tige Vätercitate wird die Kritik mit Recht brandmarken. Schriftstellen sollen schon um der Feinde des Glaubens willen nur mit genauester Textkenntnis und umsichtiger Exegese verwertet werden. Ganz beherzigenswert ist darum die Mahnung (S. 245), daß ‚die Dogmatiker gerade im Gebiete der „Mariologie" sich viel strenger, als es gegenwärtig zu geschehen pflegt, an die Gesetze und Resultate der wissenschaftlichen Exegese halten sollten'. Es wird aber auch dem aufmerksamen Beobachter der vorgeführten Controverse nicht entgangen sein, daß weder philologische Akribie, noch kritisch-genaue Zusammenstellung der von allen Seiten beigebrachten Erklärungen allein genügen, um in dogmatisch schwierigen Texten, namentlich des Johannesevangeliums, ein entscheidendes Urtheil zu sprechen. Die Exegese darf auch ihrerseits der scharf bestimmten Begriffe der dogmatischen Theologie nicht entbehren, um etwas Ersprießliches zu leisten.

Jedenfalls werden die katholischen Mariologen, so lange nicht entscheidendere Gründe vorgebracht werden, sich die Stelle Joh. 2, 4 nicht entreißen noch verkümmern lassen. Sie bildet eine der schönsten Perlen in der einfach gegliederten, aber göttlich kunstvollen Krone der Herrlichkeiten, welche das Evangelium auf das Haupt der Jungfrau und Königin des Himmels gesetzt hat. Nicht nur die schönsten Tugenden leuchten hier in demselben Lichte und in denselben Farben, wie sie in der unvergleichlichen Kindheitsgeschichte des hl. Lucas sich zeigen, sondern auch die Macht der Fürsprache und Mittlerschaft Marias tritt in der oben angedeuteten Richtung klar zutage.

Innsbruck. J. B. Nisius S. J.

Nachdem im Jahre 1881 P. Schneemann S. J. seine bekannte Schrift: *Controversiarum de divinae gratiae libertatisque concordia inita et progressus* (Freiburg, Herder) hatte erscheinen lassen, gab P. Dummermuth O. P. im Jahre 1886 die Gegenschrift heraus: *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae* (Paris, Druckerei de l'année dominicaine). P. Dummermuth hob aus dem Werke Schneemanns nur einen Punkt heraus, die Lehre von der praemotio physica, und knüpfte an diesen seine Widerlegungen an. Wenn es nun auch an Antworten auf Dummermuths Aufstellungen nicht fehlt, so begrüßen wir doch mit Freuden ein neues, größeres Werk, das P. Frins bei Lethielleux in Paris erscheinen ließ unter dem Titel: **S. Thomae Aquinatis doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata praesertim libera seu S. Thomas praedestinationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius** (500 S.). Der Verfasser sucht den Nachweis zu liefern, daß alles und jedes, was P. Dummermuth beibringt, um den hl. Thomas als Vertreter der neuthomistischen Lehre

von der praemotio physica hinzustellen, grund- und haltlos sei. Aus den verschiedensten Werken des Aquinaten trägt P. Frins mit erstaunlichem Fleiße eine solche Fülle von Beweismomenten für seine These zusammen, daß er sich zu dem Schlusse berechtigt glaubt, die Gegner der Neuthomisten seien treuere Schüler des hl. Thomas als jene Thomisten.

Zunächst zeigt P. Frins, daß der apostolische Stuhl niemals einen Ausspruch gethan habe, durch den sich P. Dummermuth zu decken vermöge bei dem Bemühen, die von ihm vertheidigte Lehre als die des hl. Thomas hinzustellen. Sodann werden die Meinungsverschiedenheiten der Neuthomisten und der Molinisten summarisch zusammengestellt, die sich gegenüberstehenden Beweisgründe und die gegenseitigen Antworten auf ihren Wert geprüft. Hierauf werden die Lehranschauungen des hl. Thomas zur Darstellung gebracht und die Beweisstellen gegen die Einwürfe der Neuthomisten sicher gestellt. Gerade hier entfaltet der Verfasser seine Stärke. Mit großer Erudition vergleicht dann P. F. die Lehre der alten Thomistenschule mit jener der Molinisten und gelangt zu dem Resultate, daß beide Schulen in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen. Endlich folgt noch eine Untersuchung der Anfänge des Neuthomismus.

Selbstverständlich wird später in dieser Zeitschrift auf dieses höchst bedeutungsvolle Werk näher eingegangen werden.

Max Limbourg S. J.

Moderne Ansichten über das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit. Von verschiedenen Seiten sind uns Zustimmungen zu der Abhandlung S. 42 ff. dieses Jahrg. zugekommen. Nachdem leider P. Deharbe, der sonst sich um die Katechetik große Verdienste erwarb, die Ansicht von Suarez über das Glaubensmotiv als Bedingung der Verdienstlichkeit in den neueren katechetischen Werken fast überall zur Herrschaft gebracht und — um noch einen vor nicht gar langer Zeit verstorbenen Theologen unseres Jahrhunderts zu nennen — Albertus a Bulsano (Knoll) derselben beigestimmt hatte, haben mehrere ansehnliche noch lebende Theologen sie vertheidigt, wie die Dogmatiker Schouppe und Dalponte, die Moralisten Lehmkuhl, P. Hilarius u. a. Ja, Ballerini war, wenn wir nicht irren, unter den Moralisten wenigstens eine Zeit lang der einzige, der für die entgegengesetzte Ansicht eine Lanze einzulegen wagte. Jede Aeußerung für die Ansicht, welche wir für die richtige halten und welche auch bereits von Dr. Franz Schmid, Professor am Priesterseminar in Brixen, im 12. Jahrgange dieser Zeitschrift vertheidigt wurde, muss uns begreiflicher Weise gegenüber so zahlreichen und gewichtigen Stimmen willkommen und erwünscht sein. Zu diesen Aeußerungen zählen wir mit besonderer Freude ein uns

freundschaftlich zur Benützung mitgetheiltes Manuscript von Dr. Joseph Weiser, Pfarrer in Terlan (Südtirol). Da diese Schrift für den Druck nicht bestimmt ist, so haben wir bereits in die Analekten (oben S. 174 ff.) einige Gedanken daraus aufgenommen und möchten hier noch einiges daraus nachtragen.

Der gelehrte Verfasser ist nicht nur mit unserer Erklärung des hl. Thomas (im 9. u. im laufenden Jahrg. dieser Ztschr.) einverstanden, sondern erhebt sich auch mit Recht gegen diejenigen, welche in diesem Punkte das Concil von Trient ergänzen, man möchte fast sagen, verbessern wollen und damit in Wirklichkeit ihm widersprechen. Das Concil hat vorausgeschickt, daß den Gerechten die Gnade zu all ihren guten Werken gegeben werde, und spricht sich dann dahin aus, daß diesen ‚in Gott' verrichteten Werken nichts fehle (nihil amplius deesse), um für das ewige Leben verdienstlich zu sein. Die Gegner aber legen die Verwahrung ein, daß das gute Werk aus dem specifisch übernatürlichen Motive hervorgehen müsse. Wenn man also nicht leugnen will, daß das aus irgend einer Tugend hervorgehende, von dem Gerechten verrichtete Werk ‚in Gott' geschehen sei, muss man geradezu behaupten, es fehle noch etwas, wo das Concil sagt, es fehle nichts mehr! Also entweder — oder. Entweder ist die Tugend nicht das, was gottgefällig von dem Gerechten geübt wird — oder die Lehre des Concils ist mangelhaft!

Ebenso schlagend ist die Analyse, welche der Verfasser von dem Motive anstellt, das die Gegner verlangen. Was verstehen sie eigentlich unter diesem Motive? Ist es der Grund, der dazu bewegen soll, den Zweck zu wollen? Denn so definieren die Philosophen das motivum: Ratio quae ad finem volendum movet. (*Tongiorgi*, Instit. philos. vol. II pag. 125). Aber warum soll der Gerechte zu dem sittlich guten Werke nicht auch durch die dem Werke selbst innewohnende Güte (honestas intrinseca) verdienstlich bewegt werden können? Der hl. Thomas verlangt nicht einmal einen Beweggrund der Liebe, die doch das Princip des Verdienstes ist, denn er sagt (in 2. dist. 38 q. 1 a. 1 ad 4), daß es nicht nothwendig sei, an Gott oder an die Liebe zu denken; das, woran man nicht denkt, kann doch wohl nicht bewegen. Wieviel weniger verlangt er einen Beweggrund des Glaubens!

Oder verstehen sie unter dem Motive den Befehl (praeceptum seu imperium) der Tugend des Glaubens oder der Liebe? Aber dieser geht, wie Ripalda bereits bemerkte, dem aus ihm hervorgehenden Acte voraus, ändert ihn seinem Wesen nach durchaus nicht, sondern lässt ihn bestehen, wie er ist. Wenn er, aus diesem Befehle hervorgegangen, übernatürlich sein kann, warum nicht auch sonst? Eine innere, ihm wesentliche Kraft hat der Befehl nicht mitgetheilt, er hat nur bewirkt, daß eine zuvor bestehende Fähigkeit in ihren Act übergegangen ist. —

Noch viel weniger aber werden die Gegner behaupten, der Einfluss des Glaubens oder der Liebe sei zur sittlichen Güte des Werkes selbst erfordert, da sie sonst in die jansenistischen Irrthümer hineingerathen würden. Da nun offenbar weder die habituelle Gnade eines solchen Motives bedarf, um den übernatürlichen Concurs zu erheischen, noch die actuelle, um ihn zu leisten, so bleibt durchaus kein Grund übrig, weshalb wir bezweifeln sollten, daß das gute Werk des Gerechten mit dieser Gnade geschieht und übernatürlich ist.

Nicht das Motiv bewirkt (so führt der Verfasser weiter aus), daß der Act ein übernatürlicher ist, wenn er es ist, sondern das übernatürliche Princip, womit er erweckt wird. Als Naaman, der Syrer, von seinen Dienern beredet, dem Propheten Elisäus gehorchte und sich im Jordan wusch, lag diesem Acte des Gehorsams, gegen den er sich anfänglich sträubte, man darf wohl sagen, ein specifisch übernatürliches Motiv zugrunde, da er juxta sermonem viri Dei (4 Kön. 5, 14), also in nomine prophetae geschah. Kann man hieraus allein schließen, daß es ein entitativ übernatürlicher Act war? Durchaus nicht; wir könnten diese Uebernatürlichkeit gar nicht behaupten, wenn er nicht die Vorbereitung gewesen wäre auf den darauf erfolgten Act des Glaubens (ebd. 15). Und selbst dieser, die Erkenntnis des wahren Gottes — was ist daran specifisch Uebernatürliches, wenn er nicht mit übernatürlichen Kräften erweckt wurde?

Wir sind dem Verfasser für diese Ausführungen zu Dank verpflichtet und hoffen, daß sie endlich von der Menge von Katecheten und Predigern berücksichtigt werden, die noch immer ohne irgend welchen stichhaltigen Grund sich in das Dunkel der entgegengesetzten Ansicht verschließen.

Klagenfurt. J. Müllendorff S. J.

Döllinger hat im ‚Münchner Historischen Jahrbuch für 1865‘ zwei Abhandlungen veröffentlicht, die eine mit dem Titel: ‚Das Kaiserthum Karls des Großen und seiner Nachfolger‘, die andere: ‚Karls Kaiserkrönung in der Historiographie und Publicistik des Mittelalters‘. Beide Abhandlungen wurden von Döllinger zusammengefasst unter der gemeinsamen Seiten-Ueberschrift: ‚Das Kaiserthum Karls des Großen‘. Neuerdings wurde diese aus einem akademischen Vortrag erwachsene Abhandlung wieder abgedruckt im dritten Bande der ‚Akademischen Vorträge‘ Döllingers, München 1891. Der Herausgeber Max Lossen sagt in seinem Vorworte, jene Abhandlung werde ‚noch heute viel benutzt und citiert‘ und habe ‚fast classische Bedeutung‘ erlangt. ‚Viel benutzt und citiert‘ wird die Abhandlung ‚heute noch‘ ohne allen Zweifel, so zB. von Mühl-

bacher in den Regesten der Karolingerzeit Nr. 361 c. zweimal; in den Annalen des Fränkischen Reiches von Richter-Kohl auf zwei Seiten (146 f.) dreimal; in den Jahrbüchern des fränkischen Reiches von Simson[1]), ebenfalls auf zwei Seiten sogar fünfmal. Ihre ‚fast classische Bedeutung' verdankt die Abhandlung sicherlich nicht zum mindesten dem Umstande, daß sie beständig auf die verwerteten Quellen hinweist und es so dem Leser ermöglicht, den einzelnen Angaben selbständig nachzuforschen.

Im folgenden wollen wir zwei solcher Quellenangaben etwas genauer prüfen. Die erste bezieht sich auf die von Döllinger bestrittene Verstümmelung des Papstes Leo; die zweite auf die Erhebung Karls zur Kaiserwürde. Die Citate sind dem Münchener Historischen Jahrbuch für 1865 entnommen und wortwörtlich angeführt, um so eine möglichst zutreffende selbständige Beurtheilung zu ermöglichen[2]).

I. Ueber **die Verstümmelung des Papstes Leo** III berichtet nach Döllinger das Papstbuch: ‚Leo sei von seinen Feinden zweimal verstümmelt worden; das erstemal, auf der Straße sei ihm die Zunge abgeschnitten worden, und habe man geglaubt, ihn auch durch Ausreißung der Augen geblendet zu haben; das zweitemal, gleich darauf, als Paschalis und Campulus ihn in die Kirche eines Klosters geschleppt, hätten sie noch vollständiger Augen und Zunge ihm ausgerissen. Dann aber habe er, in dem Kloster des hl. Erasmus eingekerkert, wunderbarer Weise durch Gottes Gnade und die Fürbitte des hl. Petrus Augen und Sprache wieder erhalten'[3]).

Döllingers Zusammenfassung ist kurz und richtig und bietet uns zugleich das Verständnis für den Schlussſatz, den wir jetzt näher untersuchen wollen. Dieser Schlussſatz lautet: ‚Die doppelte Verstümmelung, die freilich ein unerhörtes Wunder zur Folge gehabt haben müsste, ist unwahr; die fränkischen Annalisten wissen nichts davon'[4]).

Gesetzt den Fall, die fränkischen Annalisten wüssten, d. h. berichteten wirklich gar nichts von der doppelten Verstümmelung, wäre sie deshalb unwahr? Sicherlich nicht; sie würde dann allerdings von den fränkischen Annalisten nicht bestätigt[5]), aber unwahr wäre der Bericht deshalb doch nicht zu nennen. Und dies um so weniger, da Einhard, der vertraute Freund und Berather des großen Kaisers, in seiner Vita Karoli ausdrücklich bezeugt, daß die Römer durch viele Miss-

---

[1]) Simson, Karl d. Gr., II 236 f. [2]) Es ist zu bedauern, daß der Fundort in beiden Fällen von D. nur höchst oberflächlich angegeben wird und daß dieser Mangel auch durch Lossen nicht beseitigt wurde. [3]) Döllinger, In d. Münch. Hist. Jahrb. 331 f. Akademische Vorträge III 99. [4]) Jahrb. 332; Akad. Vortr. 99. [5]) So drückt sich auch Simson, aaO. 169, offenbar vorsichtiger aus.

handlungen *erutis* scilicet *oculis linguaque amputata*[1]) den Papst Leo gezwungen hätten, die Treue und den Schutz des Königs anzurufen (fidem regis implorare).

Aber wie steht es mit den fränkischen Annalisten? Wissen sie wirklich gar nichts von der doppelten Verstümmelung? Von den fränkischen Berichterstattern wird nach Döllinger die Sache ‚in übereinstimmender Weise anders' dargestellt. ‚Nach den fränkischen Berichten war der Hergang folgender: Paschalis, Campulus und ihr zahlreicher Anhang unter dem römischen Adel hatten den Papst wegen angeblicher Verbrechen erst verurtheilt und für abgesetzt erklärt, dann das Attentat an ihm verübt. Die Machtboten, die auf Karls Geheiß den Papst nach Rom zurückführen, stellen sofort eine Untersuchung an und senden die Urheber des Attentats gefangen nach Frankreich'. ‚So lauten', schließt Döllinger, ‚übereinstimmend die sich wechselseitig ergänzenden Angaben der Fuldaer, Lorscher oder Einhardischen Annalen und der Chronik von Moissac'[2]).

Die fränkischen Berichterstatter, insbesondere die Fuldaer, Lorscher oder Einhardischen Annalen und die Chronik von Moissac wissen also nach Döllinger nur ganz im allgemeinen etwas von dem ‚Attentate' auf den Papst zu berichten, aber von der doppelten Verstümmelung wissen sie nichts. An diese drei oder vier angegebenen, sich wechselseitig ergänzenden Quellen haben wir uns also vor allem zu halten, um zu beurtheilen, ob die Darstellung des Papstbuches in diesem Punkte wirklich, wie Döllinger behauptet, ‚absichtlich und zurechtgemacht'[3]), ob sie wirklich ‚unwahr' ist.

1. An erster Stelle verweist uns Döllinger an die Fuldaer Annalen, sie sollen von der doppelten Verstümmelung nichts wissen — und doch berichten sie zum Jahre 799 ausdrücklich: Leo papa a Romanis in letania maiore *lingua detruncata excaecatus* et per Wirundum abbatem et Winigisum ducem Spolitanum ereptus, ad Karolum in Saxonia ad Padrabrunnon deductus est. M. G. SS. I 352.

2. Nicht minder deutlich sprechen sich die großen Lorscher Annalen über die doppelte Verstümmelung aus. Romani, melden sie ebenfalls zum Jahre 799, Leonem papam laetania maiore captum *excaecaverunt ac lingua detruncaverunt*. M. G. SS. I 184.

3. Ausführlicher macht uns der Verfasser der sog. Einhardischen Annalen mit einigen Nebenumständen des ‚Attentates' bekannt. Der Papst Leo begleitet zu Pferd eine Procession vom Lateran zur Kirche des hl. Laurentius; in der Nähe dieser Kirche fällt er in einen ihm

---

[1]) H. Waitz, Einhardi Vita Karoli c. 28 S. 24 ed. IV. [2]) Döllinger, In d. M. Hist. Jahrb. 330 f.; Akad. Vortr. III 98 f. [3]) Ebd.

von den Römern gelegten Hinterhalt. Dann heißt es wörtlich weiter: Ubi equo deiectus et *erutis oculis*, ut aliquibus visum est, *lingua quoque amputata*, nudus ac semivivus in platea relictus est. M. G. SS. I 185 187.

Wie man sieht, machen die sog. Einhardischen Annalen zu dem erutis oculis den Zusatz: ut aliquibus visum est: sie stellen somit das Ausreißen der Augen als mindestens zweifelhaft hin, aber auch sie wissen doch offenbar etwas von der doppelten Verstümmelung. Uebrigens ist hier wohl zu beachten, daß die sog. Einh. Annalen von der auf der Straße vorgenommenen Verstümmelung reden, sagen sie doch zum Schlusse ausdrücklich: nudus ac semivivus (papa) *in platea* relictus est. Sie stimmen also ganz genau mit dem Papstbuche überein, das auch von dem Vorgange auf der Straße sagt: lingua eius abscissa, et ut ipsi tunc arbitrati sunt, caecum eum et mutum *in media platea* dimiserunt[1].

Der Vollständigkeit wegen sei hier noch auf zwei andere Lorscher Annalen hingewiesen, die Annales Laurissenses minores und die Annales Laureshamenses. Die kleinen Lorscher Annalen berichten zum Jahre 799: Per idem tempus Romani [tyrannidem moliuntur] Leonem papam de pontificatu eiciunt, *oculos eruere moliuntur, linguam abscidunt*. M. G. SS. I 119.

Die *Laureshamenses* aber melden zum Jahre 799: Auf Antrieb des Teufels ergriffen die Römer den Papst Leo bei der Bittprocession des 25. April, schnitten ihm die Zunge ab (absciderunt linguam eius) und wollten ihm die Augen ausreißen und ihn dem Tode überantworten. Aber nach Gottes Rathschluſs haben sie die Unthat, mit der sie schon den Anfang gemacht, nicht vollendet. Instigante dyabolo Romani comprehenderunt domnum apostolicum Leonem in ipsas laetanias, quod est 7. Kal. Maias et *absciderunt linguam* eius, et *voluerunt eruere oculos eius et eum morti tradere*. Sed iuxta Dei dispensationem malum, quod inchoaverunt, non perficerunt. M. G. SS. I 37.

Interessant ist, wie Heinr. von Sybel in seinem Aufsatze: Die karolingischen Annalen, Replik[2]), diese Stelle verwertet, um die geringere Genauigkeit der angeblichen Reichsannalen darzuthun. ‚Während', so lauten seine Worte, ‚die Reichsannalen den geblendeten Papst ohne weiteres nachher wieder als gesunden Mann handeln lassen, berichten die Laureshamenses, die Empörer hätten ihm Augen und Zunge ausreißen wollen, hätten es aber nach göttlichem Rathschlusse nicht vollbringen können'. — Was würde wohl Herr von Sybel sagen, wenn ihm Simson, gegen

[1]) Lib. Pontif. ed. Duchesne II 4. [2]) Kleine Hist. Schriften III 49. Stuttgart 1880.

den seine ‚scharfe Replik'[1]) sich richtet, in einer Duplik übersetzte: Absciderunt linguam eius, sie haben seine Zunge ausreißen wollen? und außerdem das für das Verständnis der Stelle so wichtige voluerunt .. eum morti tradere vollständig unbeachtet ließe? Unterscheiden die Annalen nicht deutlich zwischen dem, was wirklich geschehen ist (absciderunt linguam eius) und dem, was beabsichtigt war (voluerunt eruere oculos eius et eum morti tradere)? Nach Gottes Rathschluss konnten die Uebelthäter nur den Anfang mit ihrer Unthat machen, sie konnten dem Papste nur die Zunge abschneiden, aber ihn blenden und tödten — das konnten sie nicht (iuxta Dei dispensationem malum, quod inchoaverunt, non perficerunt).

4. An vierter und letzter Stelle beruft sich Döllinger auf die Chronik von Moissac, auch sie soll von der doppelten Verstümmelung nichts wissen. Für die Jahre 799—802 besitzen wir eine doppelte Redaction dieser Chronik, den Codex Moissiacensis und den Codex Rivipullensis.

Der Codex Moissiacensis berichtet den Vorgang mit den Worten der Laureshamenses. Auf Anstiften des Teufels ergreifen die Römer den Papst Leo, schneiden ihm die Zunge ab, dann wollen sie ihm die Augen ausreißen und ihn dem Tode überantworten; aber nach Gottes Fügung können sie die Unthat, mit der sie bereits begonnen hatten, nicht vollenden. Instigante diabolo, heißt es zum Jahre 799, comprehenderunt Leonem apostolicum in ipsas letanias, quod est 7. Kal. Maii, et *absciderunt linguam eius* et *voluerunt eruere oculos eius* et eum morti tradere; sed iuxta Dei dispensationem malum, quod inchoaverant, non perfecerunt. M. G. SS. I 303 f.

Der Codex Rivipullensis läßt die Angabe über den Teufel und die gütige Vorsehung Gottes weg und berichtet einfach: Hunc [Leonem III] Romani voluerunt occidere, et in ipsa litania maiore, quod est Calendas Madii, insiluerunt in eo subito, captumque *linguam eius absciderunt,* et *conati sunt oculos eius abstrahere,* et in custodia miserunt. M. G. SS. I 303 f.

Nach diesen klaren und unzweideutigen, ‚sich wechselseitig ergänzenden Angaben der Fuldaer, Lorscher oder Einhardischen Annalen und der Chronik von Moissac' ist es ohne allen Zweifel unwahr, daß die fränkischen Annalisten nichts von der doppelten Verstümmelung wissen. Nicht die Darstellung des Papstbuches ist, sofern nur die von Döllinger angeführten fränkischen Annalen berücksichtigt werden, in diesem Punkte ‚absichtlich und zurechtgemacht', sondern —. Und Simson wird jedenfalls gut thun, aus seinen Jahr-

---

[1]) Simson, Karl d. Gr. II 604, Excurs VI.

büchern des fränkischen Reiches den Satz zu streichen: ‚Gegen die Glaubwürdigkeit dieses Berichts [des Papstbuches über die Verstümmelung des Papstes Leo], der nirgends Bestätigung findet, [spricht sich] auch Döllinger [aus in seiner Abhandlung]: Das Kaiserthum Karls des Großen. S. 332‘[1]).

Uebrigens sei ausdrücklich bemerkt, daß von anderen Gelehrten andere Gründe gegen den Bericht über die Verstümmelung des P. Leo vorgebracht werden. So macht zB. Simson, außer dem eben angeführten Beweise ex silentio und dem Reinigungseide des Papstes, der, nebenbei bemerkt, auf keinen Fall eine wunderbar geheilte Verstümmelung ausschließt, als entscheidendsten Grund ‚die sehr ausreichend verbürgte Thatsache‘ geltend, ‚daß Leo weder an den Augen noch an der Sprache dauernden Schaden litt, sondern bald wieder hergestellt war‘. ‚Es ändert‘, fügt er hinzu, ‚an dem Gewicht dieser Thatsache nichts, daß dieselbe als ein göttliches Wunder [von Alcuin, von dem Papstbuche, von Flodoard, Theodulf, Angilbert, dem Poeta Saxo, und noch mindestens 10 Annalen, die Simson aaO. anführt] dargestellt wurde‘[2]).

II. Die zweite, wohl ebenso unglückliche Quellenangabe Döllingers bezieht sich, wie eingangs erwähnt wurde, auf die **Erhebung Karls zur Kaiserwürde**. Nach Döllinger waren es in den Augen der Franken ‚die Einwohner Roms, welche die Entscheidung gegeben[3]), so groß und wesentlich auch der Antheil der fränkischen Bischöfe und Grafen an der Errichtung des Kaiserthums gewesen war. In den kürzern Annalen der Zeit‘, heißt es dann weiter, ‚den Salzburger, Weißenburger, Cölner und anderen, wird daher das Ereignis einfach als die That der Römer bezeichnet, als der Wahlact des Römischen Volkes, wie Anskar sagt‘[4]).

1. An erster Stelle stützt sich Döllinger auf die Salzburger Annalen. Weder er selbst noch auch Lossen haben den Fundort angegeben[5]). Man schlägt daher am besten den Index der Monumenta Germaniae nach. Dort findet sich, daß die Annales Salisburgenses abgedruckt sind im ersten Bande der Monumenta S. 89 und 90. Dieselben füllen nicht einmal eine ganze Seite; ihre erste Angabe bezieht

[1]) AaO. 169. [2]) Ebd. 586 ff. Excurs I. [3]) Richter-Kohl bemerken in den ‚Annalen des fränkischen Reiches‘ (Halle 1885) gegen Kaufmann, der in s. Deutschen Geschichte II 327 auch Karl zum Kaiser wählen läßt: ‚Kaufmann befindet sich hier im offenen Widerspruch mit den Quellen, die von einer förmlichen Wahl nichts berichten‘, aaO. 724. [4]) Hist. Jahrb. 360; Akad. Vortr. 130 f. [5]) Das Citat lautet bei beiden nur: Vita s. Willehadi c. 5 bei Pertz [M. G. SS.] II 381; D. schreibt irrthümlich ‚Willebaldi‘ Hist. Jahrb. 381.

sich auf das Jahr 499, ihre letzte auf das Jahr 1049. Für die Jahre 800 oder 801 bieten sie keine Angabe. Nachdem sie zum Jahre 784 gemeldet haben: sanctus Virgilius transivit, lassen sie als nächste Angabe folgen: A. 907 bellum pessimum fuit. Piligrimus ordinatus est. M. G. I 89. Ihre einzige Karl den Großen betreffende Angabe lautet: *Karolus* imperator *natus* est. AaO.

Nach Pertz sind das die einzigen Annales Salisburgenses. Es gibt freilich noch andere in Salzburg entstandene Annalen, nämlich die *Annales Juvavenses* und die *Annales S. Rudberti*, aber auch diese wissen nichts von der Wahl durch das Römische Volk.

Die Annales *Juvavenses maiores* berichten im Gegentheil zum Jahre 800 die Uebertragung der Römischen Kaiserwürde an Karl durch die Weihe des Papstes. Sie sagen: A. 800. Carolus imperium suscepit Romanum in Roma et a Leone secundo iuniore *consecratus imperator*, die nativitatis Domini. M. G. SS. I 87. Mit denselben Worten findet sich der Bericht M. G. SS. III 122 unter dem Titel *Supplementum* zu den Annales Juvavenses maiores.

Die Annales *Juvavenses minores* melden zum Jahre 801 nur die Thatsache, daß Karl Kaiser geworden sei; ob durch die Wahl des Volkes oder wie sonst, das sagen sie nicht. Carolus, lautet ihre Angabe zum Jahre 801, *imperator factus* primam synodum examinationis fecit in Aquis. M. G. SS. I 89. Auch zu diesen Annalen findet sich M. G. SS. III 123 ein *Supplementum*, in dem es ebenfalls nur heißt: Karolus *imperator factus* est.

Die Annales *Juvavenses breves* M. G. SS. III 123 erstrecken sich nur auf die Jahre 721—741; sie können also nicht in Betracht kommen.

Es erübrigen somit nur noch die Annales *S. Rudberti Salisburgenses*. Die kürzern Salzb. S. Rudberts Annalen behandeln den Zeitraum von 991—1168 und sind von Pertz mitgetheilt M. G. SS. IX 757; sie enthalten gar nichts über Karl den Großen.

Die andern S. Rudberts Annalen finden sich M. G. SS. IX 758—810. Zum Jahre 800 berichten sie die Uebertragung der Kaiserwürde an Karl durch die Weihe des Papstes mit den Worten: *Karolus* propter Leonem papam Romam veniens in natali Domini ab eo *imperator est consecratus*. M. G. SS. IX 769.

Ohne allen Zweifel müssen nach dem Gesagten die Salzburger Annalen von der Liste der ‚Salzburger, Weißenburger, Cölner und andern‘ Annalen gestrichen werden. Die *Annales Salisburgenses* berichten ja gar nichts von der Uebertragung der Kaiserwürde an Karl den Großen; die *Juvavenses maiores* und die Salzburger S. Rudberts Annalen gerade das Gegentheil von dem, was

Döllinger will, die Uebertragung der Kaiserwürde durch die Weihe des Papstes.

2. Aehnlich verhält sich die Sache mit den Weißenburger Annalen, die Döllinger an zweiter Stelle anführt. ‚Durch die Weihe, die Ordination des Papstes wurde Karl Kaiser', so lautet das Zeugnis der Weißenburger Annalen[1]), welche Pertz im ersten Bande der Monumenta veröffentlicht hat, und auf die man durch den Index der Monumenta zuerst verwiesen wird. Domnus Karolus, berichten sie nämlich zum Jahre 801, Romae *imperator ordinatus* est. M. G. SS. I 111.

Es ist somit zum mindesten ungenau, einfach zu behaupten, ‚die Weißenburger Annalen' stellten die Uebertragung der Kaiserwürde an Karl als den Wahlact des Römischen Volkes hin, selbst für den Fall, daß die anderen Weißenburger Annalen Döllingers Behauptung bestätigen sollten.

Der Index der Monumenta führt nämlich noch andere Weißenburger Annalen als Annales Weissenburgenses an. Dieselben befinden sich im dritten Bande der Monumenta und sind mit den Quedlinburger und Lambertschen Annalen zusammengestellt. Ein kurzer vergleichender Blick läßt alsbald den Grund errathen. ‚Die wörtlich übereinstimmenden Nachrichten [dieser Annalen] lassen die gemeinschaftliche Quelle [Hersfelder Annalen] erkennen', sagt Wattenbach[2]). Die Angaben der Quedlinburger Annalen sind reichhaltiger und bei wissenschaftlicher Feststellung des etwa zweifelhaften Sinnes der nebenanstehenden Weißenburger unbedingt heranzuziehen. Das gilt auch für das Jahr 801.

Der Bericht der Quedlinburger Annalen lautet für das Jahr 801: Am Geburtstage des Herrn wurde Karln bei der Messe vom Papste Leo eine Krone aufgesetzt und dann wurde er von den Römern Imperator und Augustus genannt, nachdem der Titel Patricius entfernt worden war. A. 801. In die natalis Domini ad missam *Carolus, imposita sibi a Leone papa corona, imperator et augustus* a Romanis *appellatus est, patricii nomine dempto.* M. G. SS. III 40. Der abgekürzte, sonst aber wörtlich übereinstimmende Bericht der Weißenburger Annalen lautet: A. 801 (800) *Karolus* a Romanis *augustus appellatus est.* M. G. SS. III 40.

---

[1]) Döll. citiert ‚die Weißenburger Annalen' auch in seiner zweiten Abh. im Münch. Hist. Jahrb. S. 384, Akad. Vortr. S. 143; auch hier ist die Angabe des Fundortes unterblieben. Die Salzburger Annalen fehlen ganz; an ihre Stelle sind die Würzburger Annalen getreten, auf die wir später zurückkommen werden. [2]) Wattenbach, Deutschl. Geschichtsq. I[5] 226.

Auf den Titel kommt es diesem Weißenburger Annalisten allein an, nicht auf die Art der Erlangung desselben. Dies beweist auch seine gleich folgende Angabe zum Jahre 802: Amarmurmultus schickte einen Elephanten an Karl, der sich als erster der Franken den Namen Augustus verdiente: Amarmurmultus . . elefantum unum misit Karolo, qui primus Francorum *Augusti nomen* promeruit. AaO.

3. Die Salzburger und Weißenburger Annalen bieten nichts, um die Erhebung Karls des Großen zur Kaiserwürde als die That, den Wahlact des Römischen Volkes zu erhärten, und die Cölner Annalen[1]) beweisen nicht mehr. Diese ‚unbedeutenden Cölner Annalen' stammen aus der Zeit des Erzbischofes Bruno[2]) (953-965), sie dürfen also offenbar nicht als ‚Annalen der Zeit' Karls des Großen bezeichnet werden. Dasselbe ist übrigens auch noch von den zuletzt besprochenen *Annales Weissenburgenses* zu sagen; denn nach Wattenbach[3]) entlehnen dieselben ihre Daten den verloren gegangenen Hersfelder Annalen, ‚eine selbständige locale Fortsetzung' beginnt erst mit dem Jahre 985 und erstreckt sich bis zum Jahre 1075. Ja noch mehr. Selbst die Hersfelder Annalen können nur im weiteren Sinne als ‚Annalen der Zeit' Karls des Großen bezeichnet werden, denn ‚es ist nachgewiesen'[4]), sagt Wattenbach, ‚daß man in Hersfeld . . um die Mitte des neunten Jahrhunderts Annalen, mit der Erschaffung der Welt beginnend, in der gewöhnlichen dürftigen und äußerlichen Weise zusammenstellte oder abschrieb; die Materialien weisen nach Fulda, ohne daß die Quellen sich genügend bestimmen ließen'.

Doch kehren wir zu den ‚unbedeutenden Cölner Annalen' zurück und sehen wir uns dieselben etwas genauer an. Auf zwei Seiten fertigen sie den Zeitraum von 776—1028 ab. Zu den Jahren 792—800 wissen sie gar nichts zu berichten. A. 801 folgt die staatsrechtlich so wichtige und entscheidende Bemerkung: *Karolus a Romanis appellatus est Augustus.* Dann verstummt der Bericht und erst zum Jahre 809 wird wieder etwas gemeldet, nämlich das Hinscheiden des hl. Lutgerus, Transitus sancti Lutgeri, und dann zum Jahre 814 der Tod Karls, Karlus obiit. M. G. SS. I 97.

Schwerlich wird der Cölner Annalist daran gedacht haben, daß sein Satz: Karlus a Romanis appellatus est Augustus allenfalls

---

[1]) In der zweiten Abhandlung werden diese Cölner Annalen nach den Würzburger, Weißenburger, Fuldaer an letzter Stelle genannt, aber ihr Fundort wird bei Döllinger und Lossen an erster Stelle angegeben: Pertz [M. G. SS.] I 97. Im M. Hist. Jahrb. 384, Akad. Vortr. 143.
[2]) Wattenbach, Deutschl. Geschichtsq. I[5], 338. [3]) Ebd. 226 227 Anm.
[4]) Ebd. 226.

auch übersetzt werden könnte: Karl wurde von den Römern zum Augustus ernannt. Und die Ansicht dürfte wohl nicht zu gewagt sein, daß er selbst übersetzen würde: Karl wurde von den Römern Augustus genannt. Auf die Frage aber: Warum denn jetzt auf einmal Augustus und nicht mehr Patricius? würde er vielleicht mit seinem noch jüngern, aber besser unterrichteten Cölner Collegen, dem Verfasser der Annales Colonienses maximi, auch Cölner Königschronik genannt, antworten: Karolus Magnus *imperator consecratus est* anno regni sui 33, sicque imperavit annis 14. M. G. SS. XVII 737.

4. Von den ‚andern kürzern Annalen der Zeit' wollen wir nur noch die Würzburger Annalen kurz erwähnen, zumal Döllinger und Lossen selbst nicht einmal den Fundort der übrigen angeben. Die Würzburger Annalen, welche Döllinger in seiner zweiten Abhandlung citiert: ‚Pertz II, 240', sind nichts als ein Auszug aus der Würzburger Chronik[1]). Diese Chronik selbst bietet aber höchstens vom Jahre 1045 an ‚wertvolle gleichzeitige Niederschrift'[2]). Die fast 250 Jahre zu spät entstandenen Würzburger Annalen müssen also auch gestrichen werden. Für die richtige Würdigung des von Döllinger so überschätzten appellatus est sei nur noch auf folgende Stelle der Chronik von Moissac hingewiesen: Am Weihnachtstage 801 empfängt nach dem Codex Moissiac. Karl mit der Consecration des Papstes Leo den Titel Kaiser, dann heißt es weiter: Ex tunc autem imperator et Augustus est appellatus. M. G. SS. I 305.

5. An letzter Stelle führt Döllinger die Worte Anskars an: Anskar hat nach ihm die Erhebung Karls zur Kaiserwürde als den Wahlact des römischen Volkes bezeichnet. Als selbständiges Zeugnis werden die Worte Anskars von Döllinger wohl nicht verwertet, sonst wäre darauf hinzuweisen, daß die Anskar wohl mit Unrecht[3]) zugeschriebene *Vita S. Willehadi* († 789) jedenfalls erst um das Jahr 860[4]) entstand und für die Zeit Karls des Großen unselbständig ist; hat doch, Wattenbach zufolge[5]), Dehio ‚nachgewiesen, daß die einzigen chronologisch bestimmten Nachrichten 787 und 789 wörtlich ebenso im Chron. Moissiacense stehen, einige Worte über Widukind aber nicht nur da, sondern auch in den Ann. Laureshamenses'. Sollte es irgend einen der Leser interessieren, den unselbständigen Bericht des Pseudo-Anskar kennen zu lernen, so sei er hier mitgetheilt: [Karolum] *per manus reverentissimi Leonis apostolici imperatorem* Romae *consecratum* anno regni eius 34° catholica Europae consistens Christi venerata pariter et gratulabunda suscepit ecclesia. Siquidem impe-

[1]) Wattenbach, Deutschl. Geschichtsq. II[5] 105. [2]) Ebd. 170. [3]) Ebd. 232. [4]) Septuaginta circiter post eum [S. Willehadum † 789] annis, sagt Pertz M. G. SS. II 378. [5]) NaD. I[5] 232 f.

rialis potestas . . temporibus ipsius *per electionem Romani populi in maximo episcoporum aliorumque Dei servorum concilio,* ad Francorum translatum est dominium[1]). M. G. SS. II 381.

Zum Schlusse sei es gestattet auf ein Zeugnis hinzuweisen, das aus derselben Zeit stammt, wie das eben angeführte, und das zum Verfasser keinen Geringeren hat, als den Kaiser Ludwig II (855—875). In seinem Schreiben an den oströmischen Kaiser Basilius, das Döllinger unbedingt hätte berücksichtigen müssen, spricht dieser Urenkel Karls des Großen es ‚als unzweifelhaft aus, daß die Kaiserwürde des Abendlandes durch die Salbung und Weihung des Papstes verliehen werde‘[2]). Nam Francorum principes primo *reges,* deinde vero *imperatores* dicti sunt *hii dumtaxat,* qui *a Romano pontifice* ad hoc *oleo sancto perfusi*[3]) sunt. In qua etiam *Karolus Magnus,* abavus noster, *unctione* huiusmodi *per summum pontificem delibutus,* primus ex gente ac genealogia *nostra,* pietate in eo habundante, *et imperator dictus et Christus Domini* factus est‘[4]). M. G. SS. III 523.

Die angeführten Beweise, die sich leicht vermehren ließen[5]), mögen genügen, um zu zeigen, mit welchem Unrecht man der Abhandlung

---

[1]) Hergenröther führt in seinem Werke ‚Kath. Kirche u. christl. Staat‘, S. 153 diesen Bericht der Vita s. Willehadi an, um zu beweisen, daß die Erneuerung des weströmischen Kaiserthums auf den Entschluſs des Papstes und seiner geistlichen Berather zurückzuführen sei. Sollte aber der Ausdruck per electionem Romani populi nur einen eigentlichen Wahlact des römischen Volkes im Sinne Döllingers bezeichnen können, so gienge Anskar in diesem Punkte noch weiter, als die von ihm benutzte Chronik von Moissac, und seine Meldung wäre dann als irrig zu bezeichnen, da sie im offenen Widerspruche mit den Quellen stände. [2]) Hergenröther aaO. [3]) Der von K. Ludwig gewählte Ausdruck oleo s. perfusus paſst gut zu dem des Theophanes: *χρίσας ἐλαίῳ ἀπὸ κεφαλῆς ἕως ποδῶν.* Theoph. chron. ed. Classen 1, 732 (von Niehues, Kaiserthum u. Papstthum I² 574 citiert). [4]) Duchesne, Lib. Pont. II 38 Anm. 34 leugnet, daß bei der Kaiserkrönung Karls des Großen eine Salbung vorgenommen worden sei. Ni le L. P., sagt er unter anderem, *ni aucun auteur occidental* n'y fait *la moindre allusion.* Simson, Karl d. Gr. II 236, drückt sich etwas anders aus: ‚In manchen Quellen‘, sagt er, ‚wird der Act als Weihe (Consecration) bezeichnet, Ann. Lauresham. 801: *cum consecratione* domni Leonis papae‘, und dann führt er noch 10 bis 12 Quellen an. Aber ‚die maßgebenden Quellen‘ sprechen nach Simson aaO. 238 ‚wenigstens nicht ausdrücklich von einer Salbung des neuen Kaisers durch den Papst, sondern dies thun nur die Byzantiner . . Ferner allerdings auch Kaiser Ludwig II in einem Schreiben an den griechischen Kaiser Basilius (Scr. III 523)‘. Richter-Kohl, Annalen d. fränk. Reiches, halten S. 146 f. an der Krönung und Salbung Karls zum römischen Kaiser durch Papst Leo III entschieden fest. [5]) Vergl. zB. die Widerlegung der andern von D. für die Wahl des römischen Volkes

Döllingers: Das Kaiserthum Karls des Großen, eine so große Auctorität beilegt, und mit welcher Vorsicht daher diese ‚heute noch viel benutzte und citierte Abhandlung' zu verwerten ist, eine Abhandlung, die trotz ihrer ‚fast classischen Bedeutung' so reich ist an classischen Verstößen.

Joseph Fischer S. J.

Kleinere Mittheilungen. Allies, H. M., History of the Church in England 30–1509. XII, 397 p. London, Burne, 1892. Englische Kirchengeschichte in Biographien wäre wohl der richtige Titel für dieses ansprechende Büchlein, das schon darum Beachtung verdient, weil es der erste Versuch einer Kirchengeschichte Englands vom katholischen Standpunkte ist. Die Verfasserin hat sich zuweilen von ihrer Liebe zur Kirche und zu ihren Trägern zu sehr beeinflußen lassen und wirkliche Fehler entschuldigt. Im großen und ganzen ist ihr Urtheil gut, sie hat aus den Quellen selbst geschöpft, oder die besten Bearbeitungen zugrunde gelegt. Die Ereignisse selbst sind sorgfältig gruppiert, die Charakteristiken meistens zutreffend. Z.

— G. du Fresne de Beaucourt bespricht in der *Revue des questions historiques* 1892 II 564 ff. die Controverse, welche sich über die Echtheit der bekannten Worte des Beichtvaters Ludwigs XVI, Abbé Edgeworth de Firmont, entsponnen hat: ‚Sohn des heiligen Ludwig, steige zum Himmel empor'. Der erste, welcher diesen Ausspruch einer kritischen Studie unterzog, war Louis Combes in einem Artikel des Amateur d'autographes 1865. Combes suchte seine Behauptung, das Wort sei apokryph, oder doch nicht dem Abbé Edgeworth zuzuschreiben, durch das Schweigen vieler zeitgenössischer Berichte zu stützen. Die Ausführungen des revolutionären Autors, welcher die Darstellung der letzten Augenblicke Ludwigs XVI dem Nouveau Paris von Mercier Bd 3 entlehnt hat, lassen jedoch sein Urtheil zum vorhinein als sehr unzuverlässig erscheinen, da es offenbar von Parteileidenschaft beeinflusst war. Auch aus dem Grunde kann das Zeugnis Combes' kein endgiltig entscheidendes sein, weil er es versäumt hat, wichtige Quellen zu Rathe zu ziehen, welche Du Fresne anführt und an deren Glaubwürdigkeit nicht zu zweifeln ist. Selbst fanatisch revolutionäre Blätter berichten das schöne Wort. König Ludwig XVI war am 21. Januar 1793 hingerichtet worden, und schon unter dem 28. desselben Monats brachten die *Annales de la République française* die Nachricht: C'est elle (la religion), qui a adouci les derniers moments de Louis et qui l'a fait monter sur l'écha-

---

vorgebrachten Gründe bei Schrödl, Votum des Katholicismus S. 161 ff., die Widerlegung der von D. behaupteten Souveränität Karls über Rom, bei Niehues, Kaiserthum und Papstthum im Mittelalter II 12 ff. Münster 1887.

faud en souriant. En effet, comme il était sur le point d'y monter, Firmont, son confesseur, lui dit: ‚Fils de saint Louis, montez au ciel . .‘, et Louis monta avec un air serein. Man hat geltend gemacht, daß Abbé Edgeworth selbst in seinem Berichte nichts davon erwähnt habe. Er ist darüber befragt worden und hat erklärt, sich nicht mehr genau erinnern zu können, ob er in dem Augenblicke höchster Erregung die Worte gesprochen habe oder nicht. Du Fresne sieht in diesem Geständnis einen Beweis für die Demuth und peinliche Wahrheitsliebe des trefflichen Priesters, keineswegs aber eine Widerlegung der allgemein verbreiteten und wohl verbürgten Ueberlieferung.

— Th. de Puymaigre erwähnt in einem Aufsatze *Jean l'Aveugle en France* die vielfach wiederholte Geschichtslüge, Kaiser Heinrich VII sei durch den Dominicaner Bernhard von Montepulciano bei Darreichung der heiligen Communion durch eine consecrierte Hostie vergiftet worden. Puymaigre führt zur Entlastung des Verdächtigten die Erklärung an, welche der böhmische König Johann von Luxemburg am 17. Mai 1346 auf die Bitte des Dominicaners Peter von Castroreginaldi abgegeben hat. In diesem Schreiben versichert Johann von Luxemburg, das dem Ordensmanne angedichtete Verbrechen sei durchaus nicht nachzuweisen, auch sei die Familie des angeblich Vergifteten zum Dominicanerorden in den ungetrübtesten Beziehungen geblieben und habe demselben wiederholte Gunstbezeigungen erwiesen. Der König bezeichnet zum Schluſs die gegen den Dominicaner gerichtete Anschuldigung als eine Lüge. Der erwähnte Brief findet sich bei Baluze-Mansi, Miscellanea 1, 326 (aaO. 1892 II 391 ff.).

— Die Frage, ob der heilige Martial von Limoges dem ersten christlichen Jahrhundert angehöre und vom heiligen Petrus nach Gallien geschickt worden sei, ist von Abbé Duchesne eingehend untersucht und durch sorgfältiges Studium der einschlägigen Literatur dahin berichtigt worden, daß der Heilige, auf Grund der Darstellung Gregors von Tours im dritten Jahrhundert gelebt habe. Die gegentheilige Anschauung hat sich bisher auf die Berichte eines Fälschers gestützt, welcher sich Aurelian genannt und für einen Zeitgenossen Neros ausgegeben hat. Duchesne hat den Pseudo-Aurelian als einen Autor des elften Jahrhunderts, vielleicht Adhemar von Chabannes, entlarvt und nachgewiesen, daß derselbe vor Rasuren und Handschriftenfälschung nicht zurückgeschreckt ist, um seiner Beweisführung Geltung zu verschaffen.

— Eine ähnliche Richtigstellung hat A. de la Borderie durch die Veröffentlichung eines mit kritischen und historischen Commentaren versehenen, bisher unbekannt gebliebenen Textes geboten, welcher das Leben des heiligen Efflam behandelt. De la Borderie hat den geschichtlichen Kern aus den vielfachen sagenhaften Zuthaten herausgeschält. Der heilige Efflam war im sechsten Jahrhundert an der Spitze einer

kleinen Schar bretonischer Auswanderer an der armoricanischen Küste in der Nähe des heutigen Plestin gelandet, hatte eine Vereinigung von Mönchen begründet und sich der Verkündigung des Evangeliums und der Urbarmachung des Bodens gewidmet. Im zehnten Jahrhundert wurde sein Leib aus der Zelle, in welcher er begraben lag, auf Veranlassung des Bischofs von Tréguier und des Herzogs Gottfried I nach Plestin übertragen.

— Auf dem ‚Congress der gelehrten Gesellschaften' hat der Kanonikus Arbellot einen wenig bekannten limousiner Diplomaten des vierzehnten Jahrhunderts, Wilhelm Lamy, und seine Thätigkeit besprochen. Lamy war Bischof von Apt, später von Chartres und endlich Patriarch von Jerusalem. Clemens VI betraute ihn mit wichtigen Missionen: mit den Friedensunterhandlungen zwischen Frankreich und England im Jahre 1342, mit der Krönung des Königs von Sicilien im Jahre 1345 und mit einer Gesandtschaft an Philipp VI, um den Widerruf eines Decretes durchzusetzen, welches die Freiheiten der Kirche beeinträchtigte.

— Auf demselben Congress schilderte Mugnier die Gesandtschaft, welche das Concil von Basel im Jahre 1437 unter der Führung eines savoyischen Edelmannes Nicod de Menthon nach Constantinopel schickte, um eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen zu erzielen, ein Versuch, welcher kläglich scheiterte.

— Nach einer kritischen Untersuchung der einschlägigen Texte setzt de Boismarmain den 23. Februar, und nicht den 6. März 1429 als den Tag der Ankunft der Jungfrau von Orléans in Chinon fest.

— Unter dem Titel L'Oeuvre du dominicain Bréhal pour la réhabilitation de Jeanne d'Arc werden die Dominicaner Balme und Belon einen sorgfältig nach den besten Quellen gearbeiteten Beitrag zur Geschichte der Jungfrau von Orléans bringen. Der Plan des Werkes umfasst eine biographische Notiz über Johann Bréhal, einen ausführlichen Bericht über die Schritte, welche er zur Ehrenrettung der Jungfrau unternommen, und die kritische Besprechung seiner beiden zu diesem Zwecke abgefassten Schriften, besonders der Recollectio, die er auf Verlangen der Richter des zweiten Processes herausgegeben hat. Wie verlautet, wird die Arbeit allen Anforderungen wissenschaftlicher Akribie entsprechen (aaO. 64 ff.). M.

Abhandlungen.

Albrecht Ritschls Geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott und sein eigener Gottesbegriff.

Von Beda Rinz S. J.

I.

Albrecht Ritschls geschichtliche Studien zur christlichen Lehre von Gott.

Albrecht Ritschl hat in seinem Werk ‚Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung' in einem besonderen Abschnitte die Lehre von Gott behandelt. Er bespricht dort auch in einem historischen Rückblick die mittelalterliche Lehre von Gott mit besonderer Berücksichtigung ihres Einflusses auf die Gestaltung der späteren Theologie, sowohl der reformatorischen wie der katholischen. Seine Ausführungen sind deshalb von großem Interesse, weil sie einen Einblick in die Motive gewähren, von welchen ein protestantischer Theologe in der Beurtheilung der Theologie der Vorzeit sich leiten läßt, und dies umsomehr, als Ritschl seine Untersuchungen an die zwei Namen Thomas und Scotus knüpft. Bekanntlich leugnet kein katholischer Theologe, daß zwischen den theologischen Systemen, welche sich mit mehr oder weniger Recht nach diesen Namen nennen, ein tiefgehender Unterschied besteht,

aber man dehnte doch diesen Zwiespalt nie bis auf die Grundwahrheiten des katholischen Glaubens, geschweige denn des Christenthums aus. Interessant ist es nun, zu verfolgen, was Ritschl von diesem Unterschied denkt und in welche Verbindung mit den Lehren späterer Richtungen innerhalb der katholischen und der protestantischen Kirche er ihn bringt. Da er in letzterer Beziehung sehr weitgehende Folgerungen macht, wird es zu deren Beurtheilung nützlich, wenn nicht nothwendig sein, seine Darstellung des Fundamentes jener Folgerungen, nämlich der Gotteslehre des hl. Thomas und der des Scotus, zu untersuchen, um so die Zuverlässigkeit seines Beweisverfahrens festzustellen. Es findet sich nun zwar in dem genannten Werke diese Darstellung kurz zusammengefaßt. Ritschl selbst hat aber dabei auf drei Artikel verwiesen, die er in den Jahren 1865 und 1868 in den Jahrbüchern für deutsche Theologie veröffentlicht hat. Er hat dies auch in der neuesten Auflage seines Werkes gethan und dadurch seine früheren Aufstellungen bestätigt und aufrecht erhalten; dies ist auch aus dem genannten Abschnitt in ‚Rechtfertigung und Versöhnung' selbst ersichtlich, denn dort werden die Resultate der ‚geschichtlichen Studien zur christlichen Lehre von Gott' in den Jahrbüchern als feststehend vorausgesetzt.[1] Wir sind also berechtigt und verpflichtet, mit Ritschl auf seine älteren Ausführungen zurückzugehen. Wenn wir uns dabei darauf beschränken, ihm Schritt für Schritt zu folgen, so thun wir hiermit erstens dasselbe, was er Thomas und Scotus gegenüber gethan hat, und erreichen zweitens den Vortheil, ein objectives Urtheil darüber zu ermöglichen, ob er die Lehren von Thomas und Scotus so dargestellt hat, wie sie sind, oder nicht. Es ist uns dabei weniger um seine Ansicht über die Gottes b e w e i s e, als um die über den Gottes b e g r i f f zu thun; das erstere nicht, theils wegen der nothwendigen Begrenzung des Stoffes, theils weil Ritschl selbst inbezug auf die Gottesbeweise nichts neues vorbringt. Wir beginnen also mit der Lehre von den Eigenschaften und dem Wesen Gottes.

1. Thomasstudien.

Nachdem Ritschl die Lehre des hl. Thomas über die Einfachheit Gottes, welche auf die acht Artikel der dritten Quästion im ersten Theil der Summa theologica vertheilt ist, in fünfzehn

[1]) ‚Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung'. 3. Aufl. 3. Bd S. 227 ff.

Zeilen zusammengefaßt hat, fährt er fort: ‚Mit dem Resultate dieses Abschnittes ist also, wie es scheint, jede Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen, die vorher durch den Gedanken des Theilnehmens am Guten gesetzt war‘[1]. Das Resultat dieses Abschnittes ist die höchste Einfachheit Gottes; durch die Einfachheit Gottes also, sagt Ritschl, scheint die Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen. Die höchste Einfachheit Gottes, oder die Vollendung seiner Einfachheit, besteht nach dem hl. Thomas darin, daß Gott nicht nur frei von jeder Zusammensetzung in sich selber ist, sondern auch von jeder Zusammensetzung und Zusammensetzbarkeit mit etwas anderem. Wenn es nun schwer ist zu begreifen, warum mit dieser allseitigen Unzusammensetzbarkeit jede Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen zu sein scheint, so wächst diese Schwierigkeit, wenn man den Grund des hl. Thomas für seine Behauptung, den Ritschl selbst wenige Zeilen später anführt, in Erwägung zieht. Dieser Grund ist nämlich kein anderer, als daß Gott die erste bewirkende Ursache ist. Also deshalb, weil Gott einfach ist, kann er nicht die Ursache der Welt sein; und das hat Thomas so wenig begriffen, daß er die höchste Einfachheit Gottes gerade daraus beweist, daß Gott die Welt verursacht hat. Es war also nicht nothwendig hinzuzufügen, die Möglichkeit der Welt aus Gott sei vorher durch den Gedanken des Theilnehmens am Guten gesetzt gewesen, denn abgesehen davon, daß mit dieser Theilnahme die formelle gemeint ist, aus welcher sich die effective ergibt, hat Thomas ja nicht nur ‚vorher‘ jene ‚Möglichkeit‘ gesetzt, sondern er setzt jetzt, d. h. zugleich mit der Einfachheit Gottes und sogar als deren Erkenntnisgrund die Wirklichkeit der Welt aus Gott. Da also Thomas hier nach der Ansicht Ritschls in einem schweren Irrthum befangen ist und dazu noch in flagrantem Widerspruch mit sich selbst, kann man dem nun folgenden Satz Ritschls nur vollkommen beistimmen: ‚Umsomehr ist es nothwendig, daß man die Argumente beachte, durch welche jener Satz bewiesen, zugleich aber dessen Sinn für Thomas selbst begrenzt wird‘.

Diese Argumente sind drei: das erste folgert die Unzusammensetzbarkeit Gottes mit etwas anderem daraus, daß er die erste bewirkende Ursache ist (das Wort ‚bewirkende‘ läßt Ritschl weg); das zweite daraus, daß er als solche selbständig thätig ist; das

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie 10 (1865) S. 283.

dritte daraus, daß er das schlechthin erste ist. Von diesen Argumenten sagt Ritschl: ‚Man erkennt aber leicht, daß diese Argumente es nicht in jeder Beziehung ausschließen, daß Gott als das Formalprincip oder als die Substanz der Welt gedacht werde‘. Nun ist aber gerade das die Absicht des hl. Thomas, denn er sagt in corpore articuli, es sei die Lehre der Anhänger des Amalrich von Bene, Gott sei das Formalprincip aller Dinge, und gegen diesen Irrthum richtet er einen Theil seiner Argumentation. Sie ist also mißglückt, wenn sie denselben nicht ausschließt. Hören wir demnach die Gegengründe Ritschls: ‚Das zweite und das dritte Argument beziehen sich nämlich blos auf die Anschauung mechanischer Zusammensetzung endlicher Dinge. Wenn Form und Inhalt derselben als Theile unterschieden werden, so kann die erste Ursache allerdings nicht als Theil eines Dinges gedacht werden‘. Nun aber beruht das zweite und das dritte Argument nicht auf einer Anschauung, sondern auf einem Vernunftprincip, welches der hl. Thomas öfters und unter anderem II, II, 58, 2. c. ausspricht: Actiones sunt suppositorum[1]). Dieses Princip hat ganz allgemeine Geltung für endliche und unendliche, für mechanisch und nicht mechanisch zusammengesetzte Dinge. Es bedeutet nach den Scholastikern nichts anderes, als daß, wenn auch die Kräfte und beziehungsweise die Natur der Dinge dasjenige ist, wodurch dieselben thätig sind, so doch die Dinge selbst, als vollständig in sich seiende Wesen, d. h. als Hypostasen oder supposita dasjenige sind, was thätig ist, und zwar deshalb, weil nur dasjenige im vollen Sinne thätig genannt werden kann, was im vollen Sinne ist; die höchste Vollendung und Selbständigkeit des Seins erhalten die Dinge aber durch ihre Subsistenz, durch welche sie zu Hypostasen werden, und deshalb ist die Subsistenz zwar nicht zur Vervollständigung des Princips, durch welches die Dinge thätig sind, nothwendig, wohl aber als Bedingung von Seite des Thätigen selbst, damit es die seiner Natur entsprechende Vollendung erhalte[2]). Man drückt deshalb das Axiom auch so aus:

[1]) Actiones sunt suppositorum et totorum, non autem proprie loquendo partium et formarum seu potentiarum; non enim proprie dicitur, quod manus percutiat sed homo per manum; neque proprie dicitur, quod calor calefaciat, sed ignis per calorem, secundum tamen similitudinem quandam haec dicuntur. [2]) Suarez, Metaphys. Disp. 34 sect. 7 n. 10 sqq.

‚Die Handlungen werden den Hypostasen zugeschrieben'[1]). Thomas hatte nun im ersten Argumente die Annahme ausgeschlossen, daß Gott der wesentliche Bestandtheil von etwas sein könne; das zweite richtet sich speciell gegen die integrale und accidentelle Zusammensetzung, wie die Beispiele von der Hand und der Wärme zeigen, und das dritte allgemein gegen jedes Theilverhältnis. Das zweite Argument ist also dieses: Gott kann nicht der Bestandtheil eines integral oder accidentell Zusammengesetzten sein, weil dann nicht seine Thätigkeiten einfach ihm als der ersten, und somit unabhängigen Ursache zugeschrieben werden könnten; ebenso wie man nicht sagt, die Hand sei thätig, sondern der Mensch durch die Hand, und nicht die Wärme wärme, sondern das Feuer durch die Wärme. Der Zusatz Ritschls: ‚Wenn Form und Inhalt derselben (der Dinge) als Theile unterschieden werden, so kann die erste Ursache allerdings nicht als ein Theil eines Dinges gedacht werden', ist insofern nicht zutreffend, als Thomas an dieser Stelle den Unterschied zwischen Form und Inhalt gar nicht macht und denselben überhaupt nicht als in den Dingen bestehend anerkennt, als deren wesentliche Bestandtheile er nicht Form und Inhalt, sondern Form und Materie bezeichnet. Form und Inhalt ist in den Dingen vielmehr nach Ritschl-Lotze'scher Auffassung zu unterscheiden, in welcher die Erscheinungen der Inhalt und die Zusammenfassung derselben in unserer Vorstellung zur Einheit des Dinges die Form ist, ‚ein rein formeller Begriff ohne Inhalt'[2]). Auch auf die accidentelle Form bei Thomas oder das Accidens läßt sich die Ritschl'sche Form nicht übertragen, da dem Accidens des hl. Thomas die Substanz, der Form Ritschls im Gegentheil die Erscheinung gegenübersteht. Es ist also nicht einzusehen, mit welchem Recht diese moderne Erfindung für die von Thomas selbst gemachte Unterscheidung substituiert wird.

Zuletzt wendet sich Ritschl gegen das erste Argument des hl. Thomas: ‚Ferner aber leugnet das erste Argument nur, daß die Ursache mit der Materie eines Dinges und mit seiner Form der Zahl nach identisch sei, hingegen gibt es zu, daß die Ursache mit der Form des Dinges der Art nach identisch sei, hierdurch aber ist gerade der Gesichtspunkt offen gelassen, demgemäß Gott als das

---

[1]) Gutberlet, Metaphysik S. 37 und Tilmann Pesch, Institutiones logicales III 271. [2]) Theologie und Metaphysik, 2. Aufl. S. 20.

esse formale omnium betrachtet werden muss, wie es von Thomas auch später (8, 1) geschieht'. Zu der erwähnten Stelle 8, 1 werden wir später unter der Leitung Ritschls kommen und dann untersuchen, ob dort Thomas wirklich Gott als das esse formale omnium betrachtet. Vorläufig müssen wir uns mit dem Argument Ritschls befassen. Vor allem genügt dessen Zugeständnis zur Rechtfertigung des hl. Thomas; denn wenn Gott auch nur der Zahl nach von den Dingen als seinen Wirkungen verschieden wäre, so könnte er eben mit ihnen keine Zusammensetzung eingehen, und das umsoweniger unter der absurden Voraussetzung specifischer Identität, wie ja auch zwei Menschen, der erzeugende und der erzeugte nicht zusammensetzbar sind, um zusammen ein Drittes zu bilden. Thomas gibt ferner nicht im Sinne Ritschls zu, dass die Ursache mit der Form des Dinges der Art nach identisch sei, d. h. identisch sein müsse; denn nur wenn jede Ursache mit ihrer Wirkung der Art nach identisch ist, könnte man irgendwie den Gesichtspunkt offen gelassen glauben, demgemäß Gott als das esse formale omnium zwar durchaus nicht bezeichnet werden müsste, aber doch in einem uneigentlichen Sinne bezeichnet werden könnte. Aber Thomas ist, wie gesagt, weit davon entfernt, zu behaupten, dass jede wirkende Ursache derselben Wesenheit wie ihr Effect sei. Er sagt vielmehr mit aller nur wünschenswerten Klarheit gleich im zweiten Artikel der nächsten (vierten) Quästion: ‚Jede Vollkommenheit des Effects muss in der wirkenden Ursache sein, entweder auf dieselbe Weise, wenn das Wirkende derselben Wesenheit ist, wie der Mensch den Menschen erzeugt, oder auf vorzüglichere Weise, wenn das Wirkende nicht derselben Wesenheit ist' (in corp. art.). Das Beispiel vom zeugenden und gezeugten Menschen steht auch an der uns beschäftigenden Stelle; ein Zeichen, dass es denselben Zweck hat wie 4, 2, nämlich das der causa univoca allein Eigenthümliche zu verdeutlichen. Dieselbe Unterscheidung macht Thomas auch im fünften Artikel der dreizehnten Quästion und fügt hinzu, dass Gott unmöglich causa univoca sein könne, weil nichts von Gott und den Geschöpfen univoce ausgesagt werden könne. Thomas wollte also nur sagen, dass die wirkende Ursache mit ihrer Wirkung der Art nach übereinkommen könne, und das konnte er nach einer bei solchen Argumentationen gebräuchlichen und begreiflichen Redeweise thun, weil es ganz natürlich ist, das, was dem zurück-

zuweisenden Satze am nächsten kommt, ohne Beschränkung auszusprechen, ungefähr wie wenn wir sagen würden: Die wirkende Ursache ist mit ihrem Effect nicht der Zahl nach, sondern (höchstens) der Art nach identisch. Zudem war diese Redeweise durch die vorhergehende ausdrückliche Erwähnung des zurückzuweisenden Satzes, nämlich des Irrthums, daß Gott die Weltseele oder die Seele des obersten Himmels sei, noch besonders nahe gelegt.

Indessen ist der Haupteinwurf Ritschls gegen die gesammte Argumentation des hl. Thomas, daß Gott trotz derselben ‚als das Formalprincip oder als die Substanz der Welt' gedacht werden könne, noch nicht erledigt. Ritschl gibt allerdings zu, wie wir sahen, daß Gott zwar nicht Theil von etwas sein könne; aber damit soll noch die Möglichkeit bestehen, daß er das Formalprincip oder die Substanz der Welt sei. Formalprincip aber oder Substanz der Welt sein, ohne ein Theil der Welt oder der Weltdinge zu sein, kann Gott nur dadurch, daß er die Welt selber ist, so daß die Welt oder die Dinge nur wesenslose Erscheinungen sind und überhaupt nur insofern etwas sind, als sie mit Gott, ihrem Grunde oder ihrer Substanz identisch sind. Das ist aber genau der neuplatonische Pantheismus des Almarich von Bene, der auf dem vierten Lateranconcil 1215 als doctrina non tam haeretica quam insana verworfen wurde, und welchen Thomas in diesem Artikel mit ausdrücklicher Nennung des Namens Almarich zu widerlegen verspricht. Und das ist es auch gerade, was Ritschl ihm zum Vorwurf macht, daß er eben dasjenige, was er beweisen wollte, nicht bewiesen habe. Was ist also auf diesen Vorwurf zu antworten? Er kann leicht zurückgewiesen werden, erstens aus der Concession Ritschls und zweitens aus der Beweisführung des hl. Thomas. Erstens gibt Ritschl zu, daß aus der Argumentation des hl. Thomas folge, daß Gott nicht Theil eines Dinges sein könne; dann folgt aber aus derselben Argumentation, daß er noch viel weniger das ganze Ding sein könne; und doch könnte er nur so das Formalprincip der Dinge sein, ohne ein Theil von ihnen zu sein. Sonst müsste auch folgende Argumentation gelten: Zwei Menschen, von denen der eine den anderen erzeugt, können zwar weder dieselbe Seele noch denselben Leib haben, aber sie können doch vollständig mit einander identisch sein. Zweitens geht Thomas selbst vom Begriff der wirkenden Ursache aus; er setzt also voraus, daß seine Leser einen Begriff davon haben, was eine wirkende

Ursache ist. Sie ist aber ein Princip, welches durch seine Thätigkeit einem anderen die Existenz verleiht. Wer also Gott als die absolut erste wirkende Ursache inbezug auf alles, was nicht Gott ist, nachgewiesen hat, hat damit auch Gottes Unterschied von allem anderen nachgewiesen. Dies hatte aber Thomas im dritten Artikel der zweiten Quästion gethan, wo der zweite Beweis für das Dasein Gottes ihn als erste bewirkende Ursache erweist, nec tamen invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia esset prius se ipso, quod est impossibile. Endlich streitet die Identität Gottes mit den in fortwährender Veränderung befindlichen Dingen mit Gottes lauterer Wirklichkeit, welche von Thomas kurz vor dem in Rede stehenden Abschnitt, nämlich im vierten Artikel der dritten Quästion nachgewiesen war. Da nun Ritschl durch die höchste Einfachheit Gottes die Möglichkeit der Welt aus Gott für ausgeschlossen hält, und diese Möglichkeit nur wegen der Mangelhaftigkeit der Beweise des hl. Thomas für die göttliche Einfachheit offen gelassen glaubt, so muss er wohl keine andere Möglichkeit der Welt aus Gott kennen, als eine pantheistische Emanation von Scheindingen, welche eigentlich nichts oder nichtige Erscheinungen der göttlichen Substanz als des Weltgrundes wären. Anderenfalls könnte er nicht sagen, weil Gott von den Dingen so ganz unterschieden und geschieden sei, daß er mit ihnen keine Verbindung eingehen könne, deshalb sei die Möglichkeit der Welt aus Gott ausgeschlossen, und sie bestehe nur, insoweit nicht etwa blos jene Verbindung, sondern sogar volle Identität zwischen Gott und den Dingen statthaft erscheine.

Ritschl behandelt die bewirkende Ursache der Welt und die Substanz der Welt als eines und dasselbe. Daß dem so ist, zeigt aufs neue der nun folgende Satz: ‚Die Gedankenentwicklung der dritten Quästion war durchaus beherrscht durch die Abstraction von den endlichen Dingen; eben deshalb schloß sie mit einer Behauptung, die wenigstens nach der sie leitenden Absicht die Entstehung der Welt aus Gott als unmöglich erscheinen läßt‘. Wie schon erwähnt, handelt die dritte Quästion von der Einfachheit Gottes; die sie beherrschende ‚Abstraction‘ besteht demgemäß darin, daß die verschiedenen in den Geschöpfen vorkommenden Arten von Zusammensetzung in Gott geleugnet werden; kurz, es wird der Gedanke ausgeführt: Gott ist nicht zusammengesetzt, während die Geschöpfe zusammengesetzt sind; und Gott kann auch nicht mit

etwas anderem zusammengesetzt werden, während geschöpfliche Dinge mit anderem zusammengesetzt werden können. Ritschl wiederholt also hier seine anfangs ausgesprochene Behauptung: Wenn Gott einfach ist, kann er nicht die Ursache der Welt sein.

Die bisherige Argumentation Ritschls war hauptsächlich gegen das Beweisverfahren des hl. Thomas gerichtet. Von jetzt an bemüht er sich, nachzuweisen, daß die einzelnen Sätze in der Gotteslehre des hl. Thomas nicht ein einheitliches System bilden, sondern vielmehr in unausgeglichenem Gegensatz zu einander stehen, und zwar deshalb, weil Thomas aus drei unvereinbaren Quellen geschöpft habe, nämlich aus der christlichen Offenbarung, aus platonischen und aus aristotelischen Principien. Aus der ersten Quelle wird Gott als der ewige Liebeswille erkannt, aus der zweiten als das unterschiedslose, absolute, abstracte Sein, aus der dritten fließen dem Gottesbegriff Momente relativer Art zu. Alles dieses wird nun von Thomas ‚nur in mechanischer Addition', in ‚äußerlicher Weise' combiniert, so daß ein Widerspruch dem andern folgt, und die beiden Elemente der Absolutheit und Relativität ‚unvereinbar auseinanderklaffen'. Dem gegenüber soll nur das eine gezeigt werden, daß der hl. Thomas nicht der Compilator fremdartiger Systemtheile war, sondern die wahren Bestandtheile, die in den platonischen und aristotelischen Principien vorhanden sind, durch die Kraft seiner Speculation verbunden und begründet hat, dass er nicht wie ein Besinnungsloser von Aristoteles zu Plato, und von diesem wieder zu jenem getaumelt ist, um von jedem einen Beitrag zu erhaschen, sondern dass er in selbständigem Denken die Fehler und Unklarheiten beider vermied und ihre Erkenntnisse vereinigte.

Der erste Angriff Ritschls in dieser Beziehung lautet, Thomas habe nicht nur durch seine eigenen Erörterungen die Möglichkeit der Entstehung der Welt aus Gott ausgeschlossen, sondern das sei auch von seinen aristotelischen Principien gefordert; wenn er trotzdem die Entstehung der Welt aus Gott behaupte, so geschehe das deshalb, weil die Erschaffung auch der ersten Materie durch Gott ihm als Glaubenssache feststehen mußte'. Seine Inconsequenz besteht also darin, dass er mit Aristoteles Gott für das unbewegliche primum movens erklärt, und ihn doch zum principium differentium macht, zu welchem Zweck er im Anschluß an die neuplatonische Weltanschauung die Vollkommenheiten aller Dinge

in der ersten wirkenden Ursache präexistieren läſst; während für Aristoteles nicht die reine Form, das unbewegliche primum movens, sondern die Materie das Princip der Differenzen des Daseins sei. Daſs für Aristoteles Gott nicht das Princip der Differenzen des Daseins ist in dem Sinne, daſs Gott den Dingen das Dasein durch Schöpfung gegeben und so ihre Differenzen begründet hat, könnten wir zugeben; es kann wenigstens dahingestellt bleiben. Denn wenn auch Thomas etwas lehrte, was Aristoteles nicht erkannte, so folgt daraus noch kein Widerspruch mit ihm. Nehmen wir also an, Aristoteles habe in dem ersten unbeweglichen Beweger wirklich nur das gesehen, was der Name sagt, nämlich den Urheber der Bewegung und, was damit in seinem System nach allgemeinem Eingeständnis unzertrennlich verbunden ist, aller Veränderung, auch der substantiellen und der Zeugung. Offenbar ist auch in dieser Beschränkung, welche dem ersten Beweger gewiß nicht mehr beilegt, als die klare Lehre des Aristoteles fordert, ein Beweis für das gerade Gegentheil von dem, was Ritschl sagt, enthalten, d. h. ein Beweis dafür, daſs bei Aristoteles der erste Beweger und nicht die erste Materie mit Ausschluſs jenes das Princip der Differenzen des Daseins ist. Der erste Beweger ist ihm eo ipso auch der erste Veränderer. Angenommen also, er sei nach aristotelischer Auffassung nur Veränderer, nicht Schöpfer, so ist damit die Möglichkeit der Schöpfung erwiesen als nicht im Widerspruch stehend mit dem unbeweglichen Beweger, weil bei Aristoteles selbst die Reinheit der Form und die Unbeweglichkeit gewahrt bleibt trotz einer Wirkung nach außen. Sagt man dagegen: Für Aristoteles blieb die Reinheit der Form, d. h. die lautere Wirklichkeit gewahrt, weil er Gott nur als Intellect betrachtete, so diene zur Antwort: Thomas konnte folgerichtig vom Willen und von jeder Thätigkeit Gottes sagen, was Aristoteles ausdrücklich nur vom Intellect gesagt hat.

Andererseits folgt aus der Annahme, Gott bewirke nur Veränderungen in der Welt, nicht einmal, die Materie sei das Formalprincip der Differenzen des Daseins, was übrigens abgesehen von jeder Annahme schon ein in den Worten hervortretender Widerspruch und zudem wiederum das gerade Gegentheil der aristotelischen Lehre ist. Wahr ist, daſs Aristoteles das Individuationsprincip in die materia signata setzt; das thut aber der gewöhnlichen Annahme nach auch der hl. Thomas. Daſs jedoch deshalb

das primum movens aufhören müsse, ein movens zu sein, hätte keiner von beiden geahnt.[1]) In der Frage nach dem Individuationsprincip, sagt Suarez[2]), handelt es sich nicht um äußere Ursachen, welche vielmehr Ursachen der Individuen als der Individuation sind, nämlich die wirkende Ursache und der Zweck. Unrichtig ist auch, daß die Materie bei Aristoteles die Potenz sei, welche unmittelbar durch den höchsten Zweck angezogen werde. Erklärlich wird alles dies durch den Irrthum, bei Aristoteles sei Formalprincip, wirkende Ursache und Zweck eines und dasselbe[3]). Aristoteles sagt freilich, daſs diese drei Ursachen oft in einem zusammenkommen (Phys. 2, 7: *Ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις.*) Das beigefügte Beispiel *ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ* zeigt, wie oft das der Fall ist, nämlich bei der causa univoca, wo Ursache, Wirkung und eo ipso der finis operis als Dinge einer Wesenheit sind, woraus kein Philosoph den Schluſs ziehen sollte, daſs jene dreifache Ursächlichkeit wesentlich dieselbe sei; sonst wäre ja auch die sorgfältige aristotelische Definition der vier Ursachen nicht zu begreifen, da doch die Verschiedenheit der Definition in der Verschiedenheit der Dinge begründet ist. Demgemäß läſst Aristoteles nicht den Stoff vom höchsten Zweck angezogen werden, denn dann müſste er ihm Verstand und freien Willen zuschreiben, während er ihm nur eine völlig passive Möglichkeit, ‚das Vermögen, Wirkungen oder Wirklichkeiten in sich aufzunehmen'[4]), beilegt; und die bildlichen Ausdrücke von der Sehnsucht der Materie nach der Form und ähnliche sind ebenso wenig im eigentlichen Sinne zu verstehen, wie der appetitus naturalis, der bei den Scholastikern nichts anderes ist als die mit der Natur jedes Dinges gegebene natürliche Richtung desselben auf naturgemäße Thätigkeit und Entwickelung. Die Potenz aber, welche durch den höchsten Zweck angezogen wird, und, von ihm bewegt, alles andere bewegt, ist doch offenbar nach Aristoteles nicht der Stoff, sondern der

---

[1]) *Οὐ γὰρ δὴ τό γε ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό* Aristot. Metaph. 984 a. 21. [2]) Metaphys. Disp. 5 sect. 3 n. 2. [3]) Das ist auch die Ansicht von Eduard Zeller, Grundriſs der Geschichte der griech. Philosophie 2. Aufl. S. 164, in Uebereinstimmung mit A. Schwegler, Gesch. d. griech. Philosophie, herausgegeben von Dr. Karl Köstlin, 3. Aufl. S. 281 und Johann Eduard Erdmann, Grundriſs d. Gesch. d. Philosophie 3. Aufl. 1. Bd S. 124. [4]) Vgl. Georg Frh. v. Hertling, Materie u. Form, u. die Definition der Seele bei Aristoteles, S. 19.

oberste Sphärengeist, was im siebenten und den folgenden Capiteln des zwölften Buches der Metaphysik klar und deutlich zu lesen ist.

Es braucht also nicht mehr als sichere aristotelische Lehre zugegeben zu werden, als daß die Materie das Princip des individuellen Unterschiedes der Dinge sei. Eben deshalb bleiben die drei anderen Principien bestehen, darunter das bewegende und das formgebende. Ebenso wenig ist es richtig, daß Thomas den Fortschritt von der bewegenden zur schöpferischen Ursache nur, weil er musste und durch die Entlehnung eines fremdartigen Elementes aus einem anderen System, machte. Er hat im Gegentheil diesen Schritt in der von Ritschl angeführten Quästion 44 Artikel 2[1]) in echt philosophischer Weise durch die Vertiefung des aristotelischen Gedankens vom ersten Beweger gethan, denn er macht dort den logisch geforderten Schritt von der ersten Ursache aller Bewegung und Veränderung zur ersten Ursache alles Werdens und Seins. Damit war freilich auch die Nothwendigkeit gegeben, in Gott nicht nur alle Vollkommenheiten der Dinge, sondern auch deren Erkenntnis durch die Ideen von ihnen anzunehmen; aber dies geschah nicht aus blinder Ratlosigkeit, sondern in strenger Folgerichtigkeit. Denn wiederum angenommen selbst, Aristoteles habe in Gott weder Ideen von Außergöttlichem noch die Präexistenz aller Vollkommenheiten der Dinge gekannt, so folgt daraus nicht, daß diese Annahme mit der Vollkommenheit seines unbeweglichen Bewegers unvereinbar ist und nur ,mechanisch addiert werden' kann.

Aber selbst der Satz, daß die Vollkommenheiten der Dinge in der wirkenden Ursache präexistieren, kann nicht als den aristotelischen Principien gänzlich fremd bezeichnet werden. Aristoteles bemerkt ja gegen die Pythagoräer und Speusipp, daß nicht der Same, sondern der Mensch das erste sei, und zwar gerade des-

---

[1]) Ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundum quod sunt haec vel talia, sed secundum quod sunt entia. Hoc igitur quod est causa rerum, inquantum sunt entia, oportet esse causam rerum non solum secundum quod sunt talia per formas accidentales nec secundum quod sunt haec per formas substantiales, sed etiam secundum omne illud quod pertinet ad esse illorum quocunque modo. Et sic oportet etiam materiam primam ponere creatam ab universali causa entium.

halb, weil nur das vollkommenste und beste das erste sein könne[1]). Dieselbe Wahrheit ist enthalten in dem bekannten aristotelischen Axiom, daß jede Ursache in der entsprechenden Ordnung ihrem Effect überlegen sei[2]). Daß jeder Effect der bewirkenden Ursache ähnlich sei, stand dem Aristoteles sogar für die Ursachen fest, welche nur Bewegung und Veränderung bewirken, und diese Aehnlichkeit glaubte er zwischen der ewigen Kreisbewegung des Himmels und dem ewigen Kreislauf der Natur, in dem nur Individuen werden und vergehen, die Arten aber bleiben, festgestellt zu haben.

In der Lehre von der göttlichen Vollkommenheit hat sich also der hl. Thomas keines Widerspruches schuldig gemacht. Die Vollkommenheit (Q. 4) führt zur Erörterung der Güte. Ritschl findet nun, daß Thomas auch diesen Begriff der neuplatonischen Lehre des Pseudo-Dionysius entnommen habe; derselbe komme aber durch die Verbindung mit dem Zweckbegriff wieder der aristotelischen Anschauung näher, dennoch diene diese Bestimmung nicht dazu, ‚den Bann des Neuplatonismus zu durchbrechen'. Also neue Conflicte, neue Widersprüche. Was zuerst den Neuplatonismus des Pseudo-Dionysius Areopagita betrifft, so leugnet niemand, daß viele Aussprüche dieses Schriftstellers an und für sich im Sinne des heidnischen, pantheistischen Neuplatonismus gedeutet werden können; aber daraus folgt nicht, daß er selbst sie in diesem Sinne verstanden wissen wollte, und noch viel weniger, daß Thomas sie so verstanden habe. Sodann ist unverständlich, was Ritschl sagt, der Begriff des Guten gehe beim Areopagiten dem des Seienden voran, und so unterscheide auch Thomas beide Begriffe nur secundum rationem und lasse auch nur secundum rationem dem Sein die Priorität vor dem Guten. Wäre es wirklich so, wie Ritschl sagt, dann läge hier nicht eine Uebereinstimmung, sondern ein Widerspruch zwischen Thomas und Dionysius vor; denn während beide, was sich von selbst versteht, überhaupt in Gott nur secundum rationem unterscheiden, wäre nach Dionysius die Güte, nach Thomas das Sein der erste Begriff in Gott. Es ist aber nicht so, und Thomas selbst erläutert im zweiten Artikel der

---

[1]) *Τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον, ἀλλ' ἕτερον, ἐξ οὗ τὸ σπέρμα.* Metaph. 12, 7 (1073 a. 1).

[2]) *Ἀεὶ γὰρ δι' ὃ ὑπάρχει ἕκαστον, ἐκεῖνο μᾶλλον ὑπάρχει.* Analyt. post. 1, 2 (Propter quod unumquodque tale, illud magis).

fünften Quästion, in welchem Sinne allein die Güte der erste Name Gottes bei Dionysius sei, nämlich insofern Gott als Ursache betrachtet werde; denn die Güte sei als solche auch Zweck, der Zweck aber sei die erste Ursache; somit sei die Güte der erste Name für Gott, wenn man ihn als Ursache betrachte. Der Begriff der Güte geht ferner auch äußerlich bei Dionysius dem des Seins voraus, denn von jenem spricht er im vierten, von diesem im fünften Capitel. Daß hiermit keine logische Priorität eingeräumt werden soll, ist aber leicht aus dem fünften Capitel selbst zu ersehen. Petavius beruft sich zum Beweis dafür, daß das Sein der erste und der wesentliche Begriff von Gott sei, mit besonderer Emphase gerade auf dieses fünfte Capitel[1]). Mehr aber als diese Berufung zeugen die Worte des Pseudo-Dionysius selbst, welcher in verschiedenen Wendungen das Sein Gottes mit allem, was außer dem Sein von Gott ausgesagt wird, und das Sein der Geschöpfe, insofern es eine Theilnahme am göttlichen ist, mit deren von ihrem Sein verschieden gedachten Vollkommenheiten vergleicht, und immer zum selben Schluſs kommt, daß das Sein das erste und ursprünglichste in Gott sei[2]). Daß aber der erst an zweiter Stelle behandelte Name Gottes nicht auch der begrifflichen Ordnung nach der zweite sei, sondern vielmehr der erste und wesentlichste, erklärt Dionysius selbst am Anfang des fünften Capitels, indem er sagt, daß er jetzt zur eigentlichsten, theologischen Benennung Gottes übergehen wolle[3]).

Von der Güte Gottes selbst nun läſst Ritschl den hl. Thomas lehren: ‚Das Universum hat sein Maß der Vollkommenheit darin, daß jeder mögliche Grad der Güte oder der Wirklichkeit in der Gesammtheit der Creaturen vertreten ist (47, 2).‘ In Wirklich-

[1]) De Deo Deique proprietatibus l. 1 c. 6: Sed nemo id praestantius ac divinius quam Dionysius in libro de Divinis nominibus explicavit. Cujus in quinto capite docetur, id primum et antiquissimum et maxime proprium habere Deum, ut sit; quem ideo vocat vere ens, et omnibus quae sunt essentiam tribuens. [2]) De divinis nominibus c. 5 n. 5: ‚*Πρὸ τῶν ἄλλων αὐτοῦ μετοχῶν τὸ εἶναι προβέβληται· καὶ ἔστιν αὐτὸ καθ᾽αὐτὸ τὸ εἶναι πρεσβύτερον τοῦ αὐτοζωὴν εἶναι καί αὐτοσοφίαν εἶναι καὶ αὐτοομοιότητα θείαν εἶναι, καὶ τὰ ἄλλα ὅσων τὰ ὄντα μετέχοντα, πρὸ πάντων αὐτῶν τοῦ εἶναι μετέχει . . Πάντων οὖν εἰκότως τῶν ἄλλων ἀρχηγικώτερον, ὡς ὤν, ὁ Θεὸς ἐκ τῆς πρεσβυτέρας τῶν ἄλλων αὐτοῦ δωρεῶν ὑμνεῖται*‘. [3]) *Μετιτέον δὲ νῦν ἐπὶ τὴν ὄντως οὖσαν τοῦ ὄντως ὄντος θεολογικὴν οὐσιωνυμίαν.*

keit sagt Thomas an dieser Stelle nur, daß Gott jedem Theil des Ganzen insofern die höchste Vollkommenheit verleihe, als er ihn in das beste Verhältnis zum Ganzen setze; Ritschl aber scheint von Güte und Wirklichkeit im absoluten Sinne zu reden und damit dem hl. Thomas eine Art Optimismus imputieren zu wollen, den er im sechsten und letzten Artikel der 25. Quästion ausdrücklich zurückweist. Ritschl findet nun in der Verwendung des Zweckbegriffes eine Modification der platonischen Weltanschauung, weil in ihr Gott die bewirkende Ursache der Dinge sei; diese Modification ist ihm aber vielmehr die mechanische Addition eines fremdartigen Elementes, denn nur dann kann es eine Bedeutung haben, was er hinzufügt, diese Modification diene nicht dazu, ‚den Bann des Neuplatonismus zu durchbrechen.‘ Daß in der platonischen Weltanschauung der innere Zweck keine Verwendung findet, mag zugestanden werden; denn wo keine innere Form der Dinge ist, ist auch kein innerer Zweck. Dabei ist jedoch daran zu erinnern, daß Platonismus und Neuplatonismus, zumal der des Pseudo-Dionysius nicht dasselbe ist. Es handelt sich aber hier um den äußeren, oder vielmehr überweltlichen Zweck, d. h., um den Zweck, welcher Gott selbst ist. Der Begriff dieses Zweckes ist aber so wenig dem Platonismus entgegengesetzt, daß er vielmehr in dessen erstem Grundsatz eingeschlossen ist. Denn eben deshalb und dadurch, daß Gott aus reiner Güte die Materie mit den Formen in Verbindung bringt, um die so gebildete Welt an seiner Güte theilnehmen zu lassen, erweist er sich als der Zweck der Welt, dem alles zustrebt, indem es an seiner Güte theilnimmt und um an seiner Güte theilzunehmen. Die Zusammengehörigkeit der causa efficiens und finalis ist vielmehr gerade vom Neuplatoniker Dionysius in der Lehre von dem berühmten ‚Zirkel der göttlichen Liebe‘ anschaulich gemacht[1]); sie ist außerdem wiederholt hervorgehoben im ganzen vierten Capitel, wie ja auch der Natur der Sache gemäß Güte und Zweck verwandte Begriffe sind, und nach der Bemerkung des hl. Thomas die Güte der erste Name Gottes beim Areopagiten ist, eben weil sie zugleich als Zweck-

[1]) De divinis nominibus c. 4 n. 14 wird die göttliche Liebe genannt *ἀΐδιος κύκλος διὰ τἀγαθὸν, ἐκ τἀγαθοῦ, καὶ ἐν τἀγαθῷ, καὶ εἰς τἀγαθὸν, ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει προσπορευόμενος, καὶ ἐν ταὐτῷ, καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ καὶ προϊὼν ἀεὶ, καὶ μένων, καὶ ἀποκαθιστάμενος.*

ursache aufgefaßt wird[1]). Wäre also die Meinung Ritschls richtig, daß bei Dionysius der Begriff des Guten dem des Seienden in Gott vorangehe, so wäre um so weniger Grund, im Zweckbegriff ein fremdartiges Element zu erblicken. Am allerwenigsten kann Ritschl selbst diese Begriffe für unvereinbar halten, da er ja bei Aristoteles eine ‚dualistische Weltanschauung‘ findet, nach welcher es in der Welt nur ein Zweifaches gibt, einerseits die Materie und andererseits dasjenige, welches Form, Zweck und wirkende Ursache auf einmal ist. Der hl. Thomas selbst hat diese Inconvenienz so wenig gefühlt, daß er das, was nach Ritschl unvereinbar ist, und wovon das eine den Bann des anderen durchbrechen sollte, in einen einzigen kurzen Satz zusammenfaßt: Unumquodque dicitur bonum bonitate divina sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. Auch andere Gelehrte, denen man keine besondere Neigung, den hl. Thomas zu entschuldigen, nachsagen kann, haben die Nothwendigkeit dieses Banndurchbruches nicht gesehen. Denn, sagt Eduard Zeller[2]), ‚das Ziel alles Werdens ist die Entwickelung der Potentialität zur Actualität, die Einbildung der Form in den Stoff. Aus der aristotelischen Lehre von Form und Stoff folgt daher ebenso, wie aus der platonischen Ideenlehre, ein Uebergewicht der teleologischen Naturerklärung über die physicalische.‘ Dem ist nur hinzuzufügen, daß es außer dem Naturzweck jedes Dinges, der in der Erreichung seiner wesentlichen Vollendung besteht, also mit seiner Form sachlich zusammenfällt, auch einen äußeren und überweltlichen Zweck geben muß, und ein solcher streitet zwar nicht mit dem, was im Platonismus Wahres ist, aber freilich mit platonischem und überhaupt mit jedem Pantheismus, auf dessen Behauptung Thomas nach der Meinung Ritschls ‚herauskommt.‘

Nach diesen Proben Ritschlscher Thomasforschung dürfte eine allgemeine Bemerkung am Platze sein. Wenn Thomas und alle scholastischen Theologen sich der philosophischen Leistungen des heidnischen Alterthums bemächtigten, so thaten sie dies, um die ge-

---

[1]) n. 10 heißt Gott *οὗ ἕνεκα, ἀρχὴ παραδειγματική, τελική, πᾶσιν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν*. [2]) Grundriß der Geschichte der griech. Philosophie 2. Aufl. S. 169. Aristoteles selbst weist hierauf hin, indem er im siebenten Capitel des ersten Buches der Metaphysik zeigt, wie die Ursachen seinen Vorgängern nicht ganz unbekannt gewesen seien, und insbesondere die finale denjenigen, die deutlich als Platoniker bezeichnet werden.

offenbarte Wahrheit durch die natürlich erkennbare und erkannte Wahrheit besser zu verstehen und zu erklären; daß sie letztere auch von Heiden entgegennahmen, zeigt ihre Unbefangenheit; daß sie sich vorwiegend an Aristoteles anschlossen, während die Kirchenväter sich auf Plato stützten, erklärt sich historisch sehr einfach aus der nach den Zeiten verschiedenen Verbreitung der Werke beider Philosophen, sachlich aber aus eben jener Unbefangenheit, die das Wahre nahm, wo sie es fand. Ritter sagt in dieser Hinsicht von den Zeiten und Völkern des Mittelalters[1]: ‚In ihnen regt sich von Anfang an ein lebendiger Geist, der nach innerer Ordnung strebt, und ein tief gefühltes Bedürfnis des selbständigen Forschers zu allen Aufgaben bringt, welche die Elemente seiner Bildung ihm vorlegen. Da konnten sie nun nicht bei jenem Geschäfte, zu sammeln und äußerlich zusammenzustellen, stehen bleiben, sondern sie mußten in die allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe, welche den Dogmen der Kirche im Verborgenen zugrunde lagen, sie mußten in die metaphysischen Begriffe eindringen, welche auch eine formale Bedeutung haben, indem sie allgemeine Gesichtspunkte für alle Wissenschaften abgeben; von solchen Gesichtspunkten aus mußten sie versuchen, in wie weit sie imstande sein würden, ein System der Theologie zu gewinnen. Dies Unternehmen hat das Mittelalter nicht aufgegeben, so lange es in einer lebendigen Entwickelung seiner Philosophie blieb. Man faßte es damals unter dem Ausdruck zusammen, daß man nach Einsicht in den Glauben zu streben habe'. Nach dem Zeugnis des berühmten protestantischen Geschichtschreibers der Philosophie war also in den Arbeiten der Scholastiker System, Ordnung und Einheit. Speciell inbezug auf deren Verhältnis zu Plato und Aristoteles spricht Trendelenburg[2] von ‚der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete'. Nach diesen Aeußerungen protestantischer Gelehrter darf auch wohl das Urtheil Liberatores hier eine Stelle finden: ‚Wer immer die unsterblichen Werke des hl. Thomas mit Nachdenken durchgeht, kann nur mit Staunen wahrnehmen, wie er die zwei größten Weisen des Alterthums so miteinander in Einklang zu bringen verstand, daß man ihn, obschon er sich als Aristoteliker ausgab,

[1]) Gesch. d. Philosophie 7. Bd S. 121. [2]) Logische Untersuchungen 3. Aufl. 1. Bd S. IX.

doch nicht Antiplatoniker nennen dürfte. Wenn er in vielen Stücken die Irrthümer des Fürsten der Akademie corrigiert, so thut er dies doch mit solcher Mäßigung und Beibehaltung alles Guten, daß wohl Plato selbst, wenn er unter dem Lichte des Christenthums ins Leben zurückkehrte, keinen Anstand nehmen würde, die Philosophie des Aquinaten als die seinige anzunehmen'[1]). Diesen Urtheilen von Philosophen von Fach gegenüber, die sich in der Erforschung der Philosophie und deren Geschichte einen Namen erworben haben wie Ritter, Trendelenburg und Liberatore, erscheint die Prätension Ritschls, mit ein paar Federstrichen jede Aufstellung des hl. Thomas des Widerspruches mit der anderen zu zeihen, wobei, wie er sagt (S. 313), ,die äußerliche Combination fremdartiger Elemente in der Lehre des Thomas von Gott den Leser nöthigt, sich wiederholt umzuschauen, damit ihm die Nähte nicht entgehen', in bedenklicher Beleuchtung, und nöthigt vielleicht manchen Leser zu dem Wunsche, Ritschl hätte sich nicht nur wiederholt, sondern auch in der rechten Richtung umgeschaut, nämlich nach einem Compendium der scholastischen Philosophie, wo die Nähte zu finden sind, zwar nicht für die äußere Combination fremdartiger Elemente, aber zur Erwerbung der von den Scholastikern angewandten ,allgemeinen wissenschaftlichen und metaphysischen Begriffe'. Statt dessen hat Ritschl es vorgezogen, den hl. Thomas auf eine Linie mit einem modernen ,Theologen' liberaler oder vielleicht auch ,vermittelnder Richtung' zu stellen, und an ihm dieselbe Methode auszuüben, die er ihm imputiert; es ist das diejenige, von welcher Hermann Schell sagt: ,Es ist die Methode der Entgegensetzung, die Betonung der Verschiedenheiten bis zur unvereinbaren Gegensätzlichkeit; ihre Voraussetzung ist die Nichtanerkennung einer objectiven Wahrheit'[2]). Da sich der letztere Gedanke unwillkürlich bei der Verfolgung der Ritschlschen Proceduren aufdrängt und ein unüberwindliches Missbehagen zur Folge hat, glaubten wir diese trostlose Wüste durch ein kurzes Verweilen auf der Oase einer von wirklicher Liebe zur Wahrheit getragenen Forschung verweilen zu dürfen. Doch muss die Wanderung wieder angetreten werden.

---

[1]) Bei Dr. Math. Schneid, Aristoteles in der Scholastik S. 110.
[2]) ,Der Gottesbegriff im Katholicismus und Protestantismus' in Commers Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie 2 (1888) S. 243.

Den Beweis für die Beschuldigung des Pantheismus erhebt Ritschl aus der siebenten Quästion über die Unendlichkeit Gottes: ‚Gott nämlich als actus purus und als allgemeine Form ist unbegrenzt (infinitus), weil die Vollkommenheit der Form dadurch bedingt ist, daß sie nicht durch Materie bestimmt ist, während die an sich unbegrenzte Materie eine Vollkommenheit nur durch die Form gewinnt. Nicht also wird Gott von etwas eingeschlossen; er vielmehr schließt alles in sich, also ist er unbegrenzt (7, 1).‘ Dieser Beweis hat den Fehler, daß dasjenige, worauf alles ankommt, vom hl. Thomas gar nicht gesagt wird, nämlich daß Gott die allgemeine Form sei. Thomas sagt freilich: ‚Die Form wird durch die Materie begrenzt, insofern die Form an sich betrachtet gemeinsam ist für viele; aber dadurch, daß sie in die Materie aufgenommen wird, wird sie die Form dieser bestimmten Sache‘. Der falschen Folgerung Ritschls aus diesen Worten war aber Thomas schon Q. 3, art. 2 zuvorgekommen, wo er auf die (dritte) Schwierigkeit, daß durch die Immaterialität Gottes seine Individualität aufgehoben werde, geantwortet hatte, daß diejenige Form, welche nicht in die Materie aufgenommen werden kann, sondern selbständig in sich subsistiert, gerade dadurch individuell wird, daß sie nicht in etwas anderem aufgenommen werden kann. Er setzt also das Individuationsprincip nur für diejenigen Dinge in die Materie, deren Form für das Zusammensein mit der Materie bestimmt ist, nicht aber für die in sich subsistierenden Formen, denn sonst müßte er nicht nur Gott, sondern auch die Engel für universalia a parte rei halten; er sagt aber von den reinen Geistern nicht: Sie haben keine Materie, also sind sie keine Individuen, sondern: Sie haben keine Materie, also sind sie durch die Form zugleich von dieser bestimmten Wesenheit, und Individuen. Um das zu wissen, braucht man keine tiefen Thomasstudien zu machen, und die gegentheilige Annahme, daß nämlich nach Thomas jeder Engel ein universale a parte rei sein müsse, ist auch zu unsinnig, als daß man sie für eine Folgerung aus seinen Principien halten könnte. Der Unterschied zwischen endlich und unendlich soll also in der siebenten Quästion nicht begründet werden durch den Unterschied zwischen individuell und allgemein, der damit nichts zu thun hat, sondern durch den Unterschied zwischen den Dingen, der sich nach dem zwischen Form und Materie bemißt. Damit ist nun allerdings eine andere

38*

Schwierigkeit gegeben, nämlich die, daß hiernach Immaterialität und Unendlichkeit zusammenzufallen scheint.

Zur Lösung ist zu bemerken, daß der hl. Thomas nicht sowohl aus der Immaterialität, als vielmehr, wenn man sich so ausdrücken darf, aus der Formalität Gottes argumentiert. Eben deswegen nämlich, weil nicht alle Wesen aus Materie und Form bestehen, kann eine Vergleichung aller Wesen, welche nach Maßgabe ihrer Materialität und Formalität angestellt wird, dort wo es sich um den Unterschied der reinen Formen unter sich handelt, nicht bei der einfachen Negation der Materialität stehen bleiben, ohne dabei das Eintheilungsprincip verlassen zu müssen; denn wenn auch die Negation der Materie als Negation keiner Steigerung fähig ist, so doch die Theilnahme, beziehungsweise der volle Besitz der Vollkommenheit der Form. Deshalb begnügt sich der hl. Thomas nicht damit, bis zu den immateriellen Wesen aufzusteigen, sondern er unterscheidet in ihnen noch dasjenige, was sie schlechthin zu Formen macht, von dem, was das formellste ist, quod est maxime formale, nämlich das Sein, d. h. die Existenz[1]). Die eigentliche Vollkommenheit dieser Stufe kann gar nicht mehr durch den bloßen Gegensatz zur Materie charakterisiert werden und deshalb gründet auch Thomas den Schluss auf die Unendlichkeit Gottes nicht auf die Irreceptibilität seiner Wesensform in der Materie, sondern auf die Irreceptibilität seines Seins in was immer. Die Besorgnis Ritschls, die Argumentation des hl. Thomas sei ‚so beschaffen, daß sie die leitende Unterscheidung von Form und Materie bedroht', ist also überflüssig. Eine Form, ‚welche sich selbst irgendwie begrenzte, mit der Ritschl dem hl. Thomas zu Hilfe kommen zu sollen meint, ist dem Letzteren ja nach dem Gesagten nicht unbekannt gewesen[2]); aber eben deshalb verlangt er in der

[1]) Vgl. Cajetan in hunc locum: Litera occulte subdistinguit infinitatem formalem in infinitatem formae et infinitatem esse seu actus, qui est communior forma. Sicut enim duplex est actus, scilicet esse et forma, ita duplex est potentia receptiva, scilicet essentia et materia, et ita duplex est receptio et irreceptio, et similiter dupliciter duplex est finitas et infinitas, semper loquendo ex parte actus .. Litera ex infinitate formae, quae est secundum quid, manu ducit ad infinitatem formalissimi omnium, id est esse, quae est simpliciter, et ex illa infert, Deum infinitum simpliciter. [2]) Vgl. Franz Tolet, in Summam S. Thomae enarratio, in h. l. Auf die Schwierigkeit: Forma prius intelligitur in se, quam in materia; et in illo priori est finitum

höchsten und reinsten Form den Ausschluss der Begrenzung oder Beschränkung nicht nur durch die Materie, sondern auch durch die Wesenheit. Es ist auch nicht richtig, daß eine solche sich selbst begrenzende Form wenigstens in dem Sinne zu den ‚Grundbegriffen des Aristoteles‘ gehöre, als ob dessen Begriff von Form mit dem der Unendlichkeit streite. Manche sind sogar der Ansicht, es lasse sich die Unendlichkeit Gottes aus Aristoteles beweisen; jedenfalls aber besteht zwischen Actualität und Wirklichkeit, und das ist die Form, und Unendlichkeit kein Widerspruch. Demnach steht die Folgerichtigkeit des Zusammenhangs sehr in Frage, wenn Ritschl unmittelbar nach Erwähnung der Form, ‚welche sich selbst irgendwie begrenzt‘, fortfährt: ‚Hier sind die Grundbegriffe des Aristoteles, sofern sie zur Auffassung der Vorstellung von Gott angewendet werden, offen für die concreten Attribute geistiger Persönlichkeit, welche doch Thomas selbst anzuknüpfen gedenkt. Aber er ist auf diesen Ausweg nicht eingegangen, vielmehr hält er die Unbegrenztheit Gottes im absoluten, neuplatonischen Sinne aufrecht, indem er die Unbegrenztheit der ersten Materie im Widerspruch mit Aristoteles für relativ erklärt‘. Hier kommt der tiefere Grund der Mißverständnisse Ritschls in diesem Punkt zum Vorschein: Er hält unbegrenzt und unbestimmt für dasselbe. Wie er es einen Widerspruch gegen Aristoteles nennt, daß Thomas die erste Materie bestimmungslos aber auch bestimmungsfähig, jedoch nur inbezug auf alle Naturformen, erklärt, was doch genau die Lehre des Aristoteles ist, so findet er andererseits einen Ausweg zur Anknüpfung concreter Attribute in der Möglichkeit, daß eine Form sich selbst irgendwie begrenze, d. h. bestimme, eine bestimmte Vollkommenheit verleihe oder wenigstens erheische, was alles nur erklärlich ist in der auch sonst schon bekannten Annahme Ritschls, das unbegrenzte absolute Sein sei das bestimmungs- und inhaltslose, eine reine Abstraction ohne allen Inhalt. Auf diesen ‚Ausweg‘ konnte der hl. Thomas allerdings nicht eingehen, denn er hätte damit auf einen Fundamentalsatz seiner und der ganzen scholastischen Theologie verzichtet, daß das absolute Sein das bestimmteste und inhaltsreichste ist, und daß deshalb weder Auswege

ens, cum sit certae speciei entis; ergo extra materiam non esset infinita, gibt er die Antwort: Concedimus, illas formas finitas esse simpliciter in illo gradu; tamen secundum quid dicentur infinitae, quia omnem perfectionis suae plenitudinem habent abstrahendo ab omni limitatione materiae.

noch Anknüpfungen concreter Attribute nöthig oder möglich sind, weil das absolute Sein nicht das abstracteste, sondern das concreteste ist. Das hätte Ritschl freilich leicht in Erfahrung bringen können[1]), aber er hat es nicht gethan und rühmt sich sogar, es sei schon lange her, daß er sich mit diesem Wort beschäftigt habe: ‚Es ist lange her, und das Wort ist mir in dem Maße fremd geworden, als ich keinen weitreichenden Gedanken in demselben bezeichnet finde'[2]). Da also Ritschl seine Ignoranz in diesem Punkt selbst constatiert, darf man sich nicht darüber wundern, daß seine kühnen Aussprüche über eine Sache, an die er sich ‚nur noch dunkel aus seiner Jugend erinnert', die unwiderleglichsten Beweise für die Richtigkeit seiner Selbstbeurtheilung enthalten.

Wir kommen jetzt unter der Führerschaft Ritschls zur achten Quästion, in welcher, wie er schon früher ankündigte, ‚Gott als das esse formale omnium' nicht nur thatsächlich betrachtet wird, sondern consequenter Weise ‚betrachtet werden m u ſ s': ‚Gemäß der rein platonischen Grundanschauung ist Gott in allen Dingen, zwar nicht als Theil ihres Wesens oder als accidens, aber wie die wirkende Ursache dem Gewirkten gegenwärtig ist. Denn die Ursache reicht nicht blos bis zum Anfang der Wirkung. Vielmehr ist Gott, da er das wesentliche Sein ist, nach seiner Weise des Seins den Dingen (die ja nur an seinem Sein theilnehmen) gegenwärtig, so lange die Dinge sind. D a s S e i n G o t t e s i s t d e r t i e f e r e G r u n d a l l e s S e i n s d e r D i n g e a l s d i e F o r m a l l e s W i r k l i c h e n (8, 1)'. Hätte Thomas gesagt, was Ritschl ihn hier sagen läßt, so wäre er von dem ‚idealen Pantheismus' in kürzester Frist zum realen fortgeschritten. Aber vergleichen wir die Worte des hl. Thomas mit Ritschls ‚Darstellung'. Richtig ist, daß Thomas hier aus dem Begriff der Verursachung der Dinge durch Gott argumentiert. Es ist schon früher bemerkt worden, daß eben hiermit der reelle Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen constatiert wird. Mag also immerhin die neuplatonische Emanationstheorie diesen Unterschied zu verwischen suchen, so ist damit die Folgerichtigkeit dieses Verfahrens nicht gewährleistet, und eben weil Thomas den Fehler jener

[1]) Etwa aus Kirchners Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, wie ihm Frank gerathen hat (zur Theologie A. Ritschls, 3. Aufl. S. 79) oder auch aus Georges, lateinisches Wörterbuch, wie Stählin meint (Kant, Lotze, A. Ritschl S. 243). [2]) Theologie u. Metaphysik S. 18.

Theorie nicht begangen hat, ist er kein neuplatonischer Pantheist. Wenn man aber die achte Quästion liest und ihren Inhalt mit dem vergleicht, was in jedem Compendium der scholastischen Philosophie über die Allgegenwart Gottes gelehrt wird, kann man sich der ernstlichsten Zweifel über die ‚streng wissenschaftliche Akribie' des großen Göttinger Kirchenlehrers kaum entschlagen. Thomas sagt: Das geschaffene Sein ist der Gott eigenthümliche Effect, d. h. Gott bewirkt das Sein der Dinge; während geschöpfliche Ursachen eigentlich nur verändern, ist ihm das Schaffen allein eigen, und das Object des Schaffens ist eben nicht dies oder jenes Ding, sondern das Sein selbst. Diesen Effect (das Sein) bringt Gott in den Dingen hervor nicht nur wann sie zu sein anfangen, sondern auch so lange sie im Sein erhalten werden. ‚So lange also eine Sache das Sein hat, so lange muss Gott ihr gegenwärtig sein nach der Weise, in welcher *sie* das Sein hat[1]) (dafür Ritschl: nach *seiner*, d. h. Gottes Weise). Das Sein ist aber in jedem Ding das Innerste, da es das formale ist inbezug auf alles, was im Dinge ist. Gott muss also in allen Dingen sein, und zwar intime[2]). Thomas also sagt: Das Sein ist die Form alles Wirklichen, und weil Gott dieser Form als seinem Effect gegenwärtig ist, deshalb ist er allem Wirklichen gegenwärtig. Nach Ritschl ist das gleichbedeutend mit folgendem Satz: ‚Das Sein Gottes ist der tiefere Grund alles Seins der Dinge als die Form alles Wirklichen'. So also zeigt es sich, daß nach Thomas ‚Gott als das esse formale omnium betrachtet werden *muss*'. So ist aber auch der ‚Widerspruch', welchen Ritschl zwischen der achten und neunten Quästion nachweisen will, glücklich hergestellt. ‚Dieser Anschauung lebendiger Bewegung Gottes in den von ihm gewirkten Dingen steht nun gegenüber der aristotelische Satz, daß Gott der Bewegung entbehre, daß das erste Princip unveränderlich und

---

[1]) Quamdiu igitur res habet esse, tamdiu oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest; cum sit formale respectu omnium quae in re sunt, ut ex supra dictis patet. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime. [2]) Toletus in h. l.: Esse est intimum omnium; non enim in superficie est, sed idem re cum essentiis; sed Deus est immediata causa ipsius esse; ergo est intimus in omnibus non per modum formae, sed causae producentis et conservantis.

unbeweglich sei, weil Gott, indem er die Fülle der Vollkommenheit des ganzen Seins in sich schließt, nicht nach etwas sich ausdehnen noch etwas sich aneignen kann, auf was er sich nicht im voraus bezieht (9, 1)'. Ueber diesen ‚Widerspruch' ist nach der Erörterung dessen, was widersprechen soll, kein Wort mehr zu verlieren. Die Unveränderlichkeit Gottes bei Plato und Aristoteles ist eine und dieselbe[1]).

Die zehnte und elfte Quästion über die Ewigkeit und Einheit Gottes werden von Ritschl mit Stillschweigen übergangen; von den Untersuchungen des hl. Thomas über unsere Erkenntnis Gottes heißt es: ‚Jene zwischeneingeschobenen Methodenfragen sind weder veranlaßt durch eine Einsicht in die Erfolglosigkeit der bisherigen Darstellung des Wesens Gottes, noch führen sie zur Einschlagung eines anderen Weges, vielmehr fixiert sich Thomas durch die von ihm gegebene Antwort zunächst erst recht auf dem Standpunkt der neuplatonischen Weltanschauung und Erkenntnistheorie'. Von den dreizehn Artikeln der zwölften Quästion werden nur die zwei letzten summarisch abgefertigt. Durch die Lehre über die Erhöhung der Gotteserkenntnis durch die Gnade findet man sich enttäuscht, wenn man durch die Gnade eine qualitativ (im Sinne Ritschls soviel als wesentlich) verschiedene Erkenntnis Gottes eröffnet zu finden erwartet. Die Unterscheidung des doppelten Momentes in der durch die Gnade vermittelten Erkenntnis Gottes, nämlich ihres Charakters als Erkenntnis, welcher durch die Beziehung zum Object gegeben ist, und ihres Charakters als subjectiver Modification ist von Ritschl unbeachtet geblieben; ebensowenig weiß er davon, daß man zwar darüber streitet, ob Thomas in der ersten Beziehung einen Unterschied zwischen dem Formalobject natürlicher und übernatürlicher Acte statuiert, daß aber niemand daran zweifelt, daß er mit nahezu allen Theologen zwischen der Entität des natürlichen und übernatürlichen Actes einen wesentlichen Unterschied anerkennt. Hätte Ritschl von dieser Uebernatürlichkeit der Heilsacte etwas gewußt, so hätte dies vielleicht sein Bedürfnis nach einer eigenen religiösen Erkenntnisart, welche mit der wissenschaftlichen nichts gemein hat, sich nicht so stark ent-

[1]) Nihil enim differt, devenire ad aliquod primum, quod moveat secundum Platonem, et devenire ad primum, quod omnino sit immobile secundum Aristotelem. *S. Thom.* Contra Gent. l. 1 c. 13.

wickeln lassen. So aber findet er in der Lehre des hl. Thomas von der natürlichen und übernatürlichen Erkenntnis gar keinen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Erkenntnisarten, und da er sogar, nach Vorschrift seines Meisters Kant, die religiösen Ideen als ungreifbare Nebelbilder auffasst, die sich zur eigentlichen Erkenntnis verhalten wie der Traum zur Wirklichkeit, so muss ihm freilich das Bestreben des hl. Thomas, die Aussagen über Gott aus der Offenbarung mit jenen aus der Natur zu vereinen, gewaltsam erscheinen. Mit Beziehung auf die geoffenbarten Wahrheiten sagt er daher: ‚Aber insoweit auch dieser Stoff eine wissenschaftliche, theoretische (speculative) Bearbeitung fordert, ist nur diejenige Aufgabe gestellt, daß man ihn in das Schema der unbegrenzten und unterschiedslosen Einfachheit des Seins Gottes hineinzwänge'. Dieser Zwang ist derselbe, wie wenn man von jemand, den man zuerst nur aus seinen Werken kannte, nun auch auf verschiedenen anderen Wegen Nachricht erhält, und sich dann erkühnt, auch dieses letztere von ihm auszusagen in der Voraussetzung, daß jene Persönlichkeit eine und dieselbe sei und bleibe, obgleich die Informationen über sie aus verschiedenen Quellen fließen. Aber für Ritschl ist und bleibt ‚die unbegrenzte und unterschiedslose Einfachheit des Seins Gottes' eine inhalts- und bestimmungslose Abstraction; er verwechselt beharrlich das absolute mit dem allgemeinen Sein, und deshalb ist ihm jede bestimmte Aussage von demselben ein Hineinzwängen. Die von den Geschöpfen abstrahierten göttlichen Attribute hält er wegen dieser Abstraction für ‚relativ', obgleich der hl. Thomas mit deutlicher Breite erklärt, daß bei der Bedeutung der Namen zu unterscheiden ist zwischen dem, woher der Name genommen ist und dem, zu dessen Bezeichnung er verwendet wird, und daß der Satz: Gott ist gut, nicht bedeutet: Gott ist die Ursache des Guten, sondern: Was wir in den Geschöpfen gut nennen, präexistiert in Gott, und zwar auf eine höhere Weise. Obgleich Thomas diese Erklärung innerhalb der dreizehnten Quästion zweimal gibt (Art. 2 und 6), und obgleich er zwischen absoluten und relativen Namen Gottes unterscheidet und auch unter den relativen wieder einen doppelten Unterschied macht[1]),

[1]) Das zeigt schon die Ueberschrift des 7. Art.: Utrum nomina quae important relationem ad creaturas, dicantur de Deo in tempore. Dann in c: *Quaedam* nomina importantia relationem ad creaturam ex

glaubt sich Ritschl berechtigt, und merkwürdigerweise gerade daraus, daß einzelne Namen ex tempore prädiciert werden dürfen, zu erkennen, ‚wie relativ die Eigenschaftsbegriffe für Gott sind‘. Es nimmt sich fast wie Selbstironie aus, wenn er dann selbst dasjenige hinzufügt und im Druck hervorhebt, was geeignet gewesen wäre, ihn über die vermeintliche Fehlerhaftigkeit der ‚relativen Gestaltung der Gottesidee‘ und deren Widerspruch mit der Idee vom absoluten Sein aufzuklären: ‚Da zwar die Creaturen auf Gott bezogen sind, da in Gott aber keine wirkliche Beziehung auf die Creaturen stattfindet, sondern dieselbe nur secundum rationem gesetzt wird, sofern die Creaturen auf ihn bezogen werden, so dürfen zeitliche Prädicate in Berücksichtigung des Wechsels der Creatur auf ihn angewendet werden, während in Gott freilich keine Veränderung hineinfällt‘ (13, 7[1]).

Die Untersuchung des hl. Thomas über den Namen Gottes Qui est, welche sehr geeignet gewesen wäre, Ritschl über das absolute Sein aufzuklären und ihm zu zeigen, daß es keine Abstraction, sondern etwas sehr Concretes ist, übergeht er mit Stillschweigen, vielleicht um ungehinderter von einem ‚Uebergang zu den concreten Eigenschaftsbegriffen‘ sprechen zu können. Diese Redeweise ist so unberechtigt, daß man vielmehr sagen muss, die

---

tempore de Deo dicuntur, und ad 3: Nomina, quae significant relationes consequentes actionem intellectus et voluntatis, dicuntur de Deo ab aeterno. Quae vero consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore ut Salvator, Creator et hujusmodi.

[1]) Hätte sich Ritschl bei seinen Thomasstudien nicht einzig und allein auf sein Genie verlassen, so hätte ihm auf folgende Bemerkung nützlich werden können: De his attributis relativis adverti potest, quod ex iis aliqua adsignificant terminum in statu possibilitatis necessarium, ut scientia simplicis intelligentiae adsignificat omnia possibilia seu rerum essentias in statu possibilitatis necessarias. Alia adsignificant terminum ad extra pro aliqua differentia temporis existentem, et ideo non absolute necessarium sed Deo liberum; non tamen denominatio perfectionis incipit cum actuali existentia termini. Exemplum habes in scientia visionis relata ad creaturas. Postremo alia denominantur ab actuali existentia termini adsignificati, ut sunt creatio, dominium, providentia etc. Prima sunt necessaria et ab aeterno, secunda sunt ab aeterno sed secundum formalem denominationem libera, postrema secundum formalem denominationem et libera sunt et in tempore incipiunt. Franzelin, De Deo Uno p. 257.

concretesten Begriffe, sowohl Wesens- als Eigenschaftsbegriffe Gottes sind im Bisherigen von Thomas schon behandelt: Gott ist ein Geist (3, 1); Gott ist das vollkommenste Wesen (4, 1); Gott ist das höchste Gut (6, 2); Gott ist unendlich (7, 1); ewig (10, 2), einer (und zwar maxime unus 11, 4), der Seiende (13, 11). Es sind also die schon behandelten Begriffe mindestens ebenso concret wie die noch zu behandelnden, und ein Uebergang findet nur insofern statt, als jetzt von Thätigkeiten Gottes die Rede sein soll. In der Erkenntnis Gottes wird ‚der neuplatonische Einschlag' darin gefunden, daß Gottes Erkenntnis auch auf Außergöttliches ausgedehnt wird. Die Ansicht, daß der aristotelische Gott nur sich selbst erkenne, ist weit verbreitet, und es war im voraus zu erwarten, daß sich Ritschl diese Gelegenheit, einen ‚Widerspruch' zu constatieren, nicht entgehen lassen werde; aber es handelt sich für uns gar nicht um eine Versöhnung der platonischen und aristotelischen Anschauungen, sondern um den Nachweis, daß Thomas, sowie die ganze Scholastik, im Streben nach Erkenntnis des objectiven Sachverhaltes aus beiden Systemen genommen hat, was zu diesem Zwecke nothwendig ist, nicht weil es einmal von Plato oder Aristoteles gesagt wurde, obgleich es gar nicht zusammenpaßt, wie Ritschl die Sache darstellen möchte, sondern weil das liebevolle Sichvertiefen und energische Eindringen in die Sache auf Verknüpfung von Ideen führte, die vereinzelt auch schon von einzelnen gefunden worden waren, denen es mehr um die Wahrheit als einen Schwall von hohlen Phrasen zu thun war. Es macht deshalb einen widerwärtigen Eindruck, wenn Ritschl nicht müde werden kann, sich an diesem von ihm allein erfundenen und in die Lehre des hl. Thomas hineingefälschten ‚Widerspruch', oder dieser ‚Hineinschiebung der neuplatonischen Gottesidee in die aristotelische' zu ergötzen. Es ist deshalb nicht nur abschreckend, sondern auch überflüssig, ihm in alle Einzelheiten noch ferner zu folgen. Das Bisherige genügt zur Beurtheilung seiner Competenz als Commentator des hl. Thomas. Nur weniges sei noch hervorgehoben.

Von der praktischen, ‚auf den Zweckgedanken begründeten' Erkenntnis Gottes, welche Thomas im 16. Art. der 14. Quästion lehrt, sagt Ritschl: ‚Diese Gedankenreihe überschreitet den Gesichtskreis sowohl des Aristoteles als des Areopagiten; denn von Zweckgedanken und Wirkungen nach dem Zweck weiß der letztere überhaupt nichts; der erstere begründet zwar darauf seine ganze

Anschauung der wirklichen Welt, aber er führt dieselbe nur nicht auf seinen unbewegten Gott zurück. In diesem Punkte also schlägt die christliche Gottesvorstellung bei Thomas zum erstenmale energisch durch'. Wenn es nun auch zugegeben werden kann, daß Aristoteles mit der mangelhaften Auffassung der wirkenden Ursächlichkeit in Gott auch die finale nicht zu ihrem vollen Rechte kommen lassen konnte, worin ihn jedoch Thomas weder durch einen ‚Einschlag' noch durch einen ‚Durchschlag', sondern durch einen logischen Fortschritt übertraf, so ist es andererseits zu bestreiten, daß Dionysius von Zweckgedanken und Wirkungen nach dem Zweck überhaupt nichts weiß. Es wurde schon nachgewiesen, wie deutlich Dionysius vom höchsten überweltlichen Zweck spricht; daß das göttliche Erkennen auch auf das von Gott Verschiedene ausgedehnt wird, ist nach Ritschl selbst ‚ein neuplatonischer Einschlag'; die göttliche Vorsehung wird von Dionysius wiederholt gefeiert[1]. Wie ist das alles möglich ohne Zweckgedanken und Wirkungen nach dem Zweck? Es wird aber auch die nach Zweckgedanken thätige göttliche Wirksamkeit ausdrücklich erwähnt und beschrieben, indem es heißt, Gott bringe die Dinge so hervor, daß er sie kenne, ehe sie sind; und deshalb wird er nicht nur ihre bewirkende, sondern auch ihre vorbildliche Ursache genannt[2].

In Beziehung auf die göttlichen Zweckgedanken oder Ideen scheint die Darstellung Ritschls einige Anerkennung für Thomas zu verrathen, aber er ist doch weit von vollkommener Zufriedenheit entfernt. ‚Es käme nun darauf an, daß das Verhältnis der auf die Welt bezogenen Zweckgedanken zu dem göttlichen Gedanken von seinem Selbstzweck bestimmt würde, um den ganzen Umfang der christlichen Gottesvorstellung flüssig zu machen', aber Thomas kommt wieder ‚auf die abstracte Methode des Platonismus' zurück. Ritschl erkennt auch an, daß bei Thomas zwischen dem Selbstzweck Gottes und seinen Zwecken in der Welt eine gewisse Correspondenz herrsche, aber er vermißt doch deren Zusammenfassung durch das System der göttlichen Ideen. ‚Hier liegen die Elemente der christlichen Weltanschauung und des derselben ent-

---

[1]) I 4 und 8, IV 10 und 33. [2]) Ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῇ πάντων ἐξῃρημένῃ γνώσει. κατὰ τὴν πάντων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν πάντων εἴδησιν προειληφώς. πρὶν ἀγγέλους γενέσθαι εἰδὼς καὶ παράγων ἀγγέλους, καὶ πάντα τὰ ἄλλα ἔνδοθεν καὶ ἀπ' αὐτῆς, ἵν' οὕτως εἴπω. τῆς ἀρχῆς εἰδὼς καὶ εἰς οὐσίαν ἄγων. VII 2 cfr. 4 und II, 10 und 11.

sprechenden Gottesbegriffs, und warten, wie es scheint, nur auf die Intuition, welche sie in einer Form der Anschauung und in einer Formel vereinigt!' In diesen Worten kann man endlich eine Wahrheit ausgesprochen erblicken, nämlich die, daß für die Gotteslehre die Lehre von den göttlichen Ideen von grundlegender Bedeutung ist. Umsoweniger freilich kann man der Behauptung zustimmen, Thomas habe in derselben einen wesentlichen Factor übersehen. Im Gegentheil finden jene Kenner des hl. Thomas, welche in dieser Beziehung sowohl bei Plato als bei Aristoteles bedeutende Mängel annehmen zu müssen glauben, gerade in der Ideenlehre des hl. Thomas jene Mängel beseitigt und den Grund zu einer erhabenen Gotteslehre gelegt, in welcher jene von Ritschl geforderte Zusammenfassung des Selbstzweckes Gottes mit seinen Zwecken in der Welt vollzogen ist. ‚Ziehen wir nun den Schluss', sagt Albert Stöckl nach einer vergleichenden Darstellung der Ideenlehre des Plato, Aristoteles und Thomas, ‚so kann niemand leugnen, daß der hl. Thomas in dieser so wichtigen metaphysischen Lehre, in der Lehre von den Ideen, wesentlich über Plato und Aristoteles hinausgegangen ist, daß seine Lehre einen ungeheueren Fortschritt über die antike philosophische Weltanschauung involviert, und daß der hl. Thomas es ist, welcher, auf die Vorarbeiten der früheren christlichen Philosophie gestützt, die philosophische Ideenlehre zur Vollendung und zum Abschlusse gebracht hat'[1]). Wozu also noch auf eine Intuition warten? Das sagt uns Ritschl, denn er hat sie gehabt, und zwar er allein. ‚Die Liebe ist der stetige Wille, welcher eine andere geistige, also gleichartige Person zur Erreichung ihrer eigentlichen Bestimmung fördert, und zwar so, daß der Liebende darin seinen eigenen Selbstzweck verfolgt'[2]). Diese Definition der Liebe wird von Ritschl auch auf Gott angewandt, und man kann sich im voraus denken, was dabei herauskommt; jedoch soll Ritschls eigener Gottesbegriff später besprochen werden. Hier begnügen wir uns damit, mit Ritschl zu constatieren, daß Thomas sich ‚das', nämlich eine solche ‚Zusammenfassung' der ‚Zweckgedanken Gottes' — zum Heile seiner Lehre — ‚im voraus schon unmöglich gemacht hat'.

[1]) ‚Die Ideenlehre u. Schöpfungstheorie bei Plato, Aristoteles und dem hl. Thomas'. ‚Zeitschrift ‚Katholik' 1884 II S. 29. [2]) ‚Unterricht in der christl. Religion' 4. Aufl. S. 11.

Mit Uebergehung manches anderen führen wir nun eine Stelle Ritschls an, in welcher die Kühnheit der Anklage des hl. Thomas wieder nur durch die Größe des Missverständnisses erklärbar wird. ‚Indem nun aber Thomas den bestimmten Willen Gottes als die Ursache der Dinge anerkennt und dadurch ausschließt, daß Gott etwas per necessitatem naturae wirke (19, 4), so hat er der Form der religiösen Vorstellung von Gott eine Geltung eingeräumt, welche nicht wieder zur Unterschiedslosigkeit des unbegrenzten Wesens verwischt werden konnte, wie es bei den Begriffen des göttlichen Erkennens und Lebens möglich geworden war. In demselben Maße aber wird ihm das auf den Begriff des zufälligen Willens zurückgeführte Wesen Gottes zum endlichen Wesen‘. Von welcher Bestimmtheit des Willens hier der hl. Thomas rede, hat Ritschl selbst angedeutet durch deren Gegensatz per necessitatem naturae. Thomas sagt also: Was mit Naturnothwendigkeit wirkt, empfängt die Bestimmtheit seiner Thätigkeit und Wirkung von der Natur, was mit freier Ueberlegung wirkt, gibt seiner Thätigkeit und Wirkung ihre Bestimmtheit selbst nach freier Wahl. Bestimmtheit der Wirkung und Bestimmtheit des Wesens sind aber zweierlei, und beides mit Begrenztheit des Wesens dreierlei grundverschiedene Begriffe. Die ‚Zurückführung des Wesens Gottes auf den Begriff des zufälligen Willens‘ glaubte Ritschl wahrscheinlich in der Bemerkung des hl. Thomas zu erblicken, daß das Wesen Gottes sein Wissen und Wollen sei (essentia Dei est ejus intelligere et velle), denn ein anderer Anlaſs zu diesem ungeheueren Missverständnis ist nicht zu entdecken.

Daß hier nicht ein ungenauer Ausdruck, sondern ein ungeheueres Missverständnis vorliegt, zeigt die Behauptung, daß diese Zurückführung das Wesen Gottes zum endlichen Wesen mache, denn dies geschieht nur durch eine Zurückführung, welche mit begrifflicher Gleichsetzung identisch ist. Von einer so elementaren Confusion ist aber Thomas weit entfernt, was Ritschl an tausend Stellen seiner Werke hätte sehen können[1]), und sogar in der 19. Quästion der Summa, die er eben behandelt (art. 2 ad 1).

---

[1]) zB. De potentia q. 3 art. 10 ad 6: Licet voluntas et natura, prout in Deo sunt, sint secundum rem idem, differunt tamen ratione, secundum quod per ea diversimode designetur respectus ad creaturam; natura enim importat respectum ad aliquid unum determinatum, non autem voluntas.

Aus dem oben erwähnten Grunde gehen wir auf die noch übrigen Punkte in der Darstellung der Lehre des hl. Thomas nicht mehr ein; auch deshalb nicht, weil manche davon zugleich mit der eigenen Theorie Ritschls besprochen werden müssen. Wir können aber kein anderes Urtheil fällen und kein anderes Gefühl haben als Freiherr von Hertling bei ähnlicher Gelegenheit. Das Urtheil ist, daß Albrecht Ritschl ‚schlechterdings keine Congenialität mit dem großen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts besitze‘, und das Gefühl ist dasjenige des Bedauerns, daß ihm bei der Reproduction seiner Lehre gerade das verloren gegangen ist, worin einer seiner größten Vorzüge besteht, das streng Systematische des Gedankenfortschrittes und die Klarheit der Exposition[1]). Die Ansicht des gründlichen Kenners der scholastischen Philosophie dient somit zur Bestätigung des anfangs ausgesprochenen Urtheils, daß die unendlichen Confusionen und Verwirrungen nicht von Thomas, sondern von Ritschl verschuldet sind.

2. Scotusstudien.

Wenn nun Ritschl schon so erfinderisch ist in ‚Widersprüchen‘ zwischen Thomas und Thomas, so kann man sich denken, daß ihm das ungleich leichter wird zwischen Thomas und Duns Scotus. Doch werden auch hier wohl die kühnsten Erwartungen übertroffen. Wir beschränken uns auf einige Hauptpunkte. ‚Der formelle Fortschritt der Theologie des Duns über die des Thomas liegt darin, daß er den Begriff des primum efficiens, des ultimus finis, des actus purus überhaupt nur in der Form der voluntas ausprägt, während Thomas diesen Begriff erst nachträglich herbeizieht und dann mit seinen Grundbestimmungen nicht ohne Widerspruch zu vereinigen vermag. Duns denkt die Welt ausschliesslich als von Gott gewollt und demnach als von Gott wesentlich verschieden; hingegen Thomas behauptet, ehe er den Begriff des Willens Gottes ergreift, infolge seiner abstracten Grundbestimmungen beiläufig die Wesensidentität der Welt mit Gott‘. Was hier vom hl. Thomas gesagt wird, fand schon seine Erledigung. Um den ‚formellen Fortschritt der Theologie des Duns über die des Thomas‘ zu würdigen, müssen wir uns den Gedankengang des ersteren in der zweiten

---

[1]) Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. Albrecht Ritschl S. 13.

Quästion der zweiten Distinction im ersten Buch des Commentars zu den Sentenzen vergegenwärtigen. Scotus gibt dort den Beweis für das Dasein Gottes; derselbe kann nach ihm keine demonstratio propter quid und a priori sein, sondern nur eine demonstratio quia und a posteriori, nämlich aus den Geschöpfen. In dem Beweisverfahren, das von den Geschöpfen ausgeht, gelangt man nun der Natur der Sache entsprechend zunächst oder unmittelbar zu den relativen Attributen (proprietates) des Ens infinitum, und nicht zu den absoluten; denn aus der Existenz des einen Bezogenen folgt unmittelbar die Existenz seines Correlats. Deshalb, fährt Scotus fort, werde ich erstens die Existenz für die relativen Attribute des Ens infinitum nachweisen, und zweitens aus diesen die Existenz des Ens infinitum, weil jene relativen Attribute dem Ens infinitum allein zukommen. Die relativen Attribute gehören nun entweder der Verursachung oder der Auszeichnung an (proprietates causalitatis aut eminentiae); die Ursächlichkeit ist eine doppelte: die der bewirkenden Ursache (zu der auch die vorbildliche Ursache gehört) und die des Zweckes. Scotus beweist nun, daß es eine erste bewirkende Ursache gibt, daß sie selbst keine Ursache hat, und daß sie existiert; daß es eine erste, d. h. oberste Zweckursache oder einen letzten Zweck gibt, daß er keinen anderen Zweck über sich hat, und daß er existiert; daß es ein Erstes in der Vollkommenheit, d. h. ein Vollkommenstes gibt, daß es nicht verursacht ist, und daß es existiert. Sodann beweist er, daß diese dreifache ‚Primität' einem und demselben zukommt; und endlich, daß sie nicht nur in einem einzigen Wesen vereinigt, sondern auch in und mit demselben und wechselweise identisch ist. Nach Abschluß dieser Argumentation geht Scotus zum Beweise der ‚Unendlichkeit jenes ersten und per consequens der Existenz des Ens infinitum über. Offenbar sind wir hier an dem Punkte angelangt, den er selbst im Eingang als den Uebergang von den relativen Eigenschaften Gottes zu den absoluten und zu Gott selbst angekündigt hat; d. h. nachdem die Existenz eines Wesens bewiesen ist, welches zugleich erste Ursache, letzter Zweck und Vollkommenstes aller Dinge ist, ist noch zu zeigen, daß dieses Wesen, eben weil es erste Ursache, letzter Zweck und Vollkommenstes ist, alle nicht mit Unvollkommenheit vermischten oder reinen Vollkommenheiten in sich hat. Zu diesem Ende wird gezeigt, daß die erste wirkende Ursache, gerade weil sie die erste und nicht verursacht ist, unendlich sein

muss; dasselbe gilt von der ersten vorbildlichen Ursache, deren Betrachtung hier, als zu der bewirkenden Ursache gehörig, eingeschoben wird, so daß es für die Unendlichkeit, beziehungsweise für die Existenz des unendlichen Wesens oder Gottes vier Hauptbeweise gibt; dasselbe drittens vom letzten Zweck und viertens vom Vollkommensten.

Was ist nun in diesem Beweisverfahren von der ausschliesslichen Ausprägung des Begriffs der bewirkenden und finalen Ursächlichkeit und der lauteren Wirklichkeit ‚in der Form der voluntas' zu entdecken, und wodurch unterscheidet es sich von der Lehre des hl. Thomas? Scotus beweist zuerst die Existenz einer ersten Ursache, eines letzten Zweckes und eines Vollkommensten, und verspricht, auf dieser Basis den Beweis für die Existenz Gottes selbst zu begründen; aber nicht ohne anzudeuten, daß dieser letztere Beweis mit dem ersten eigentlich schon gegeben ist. Genau ebenso beweist Thomas die Existenz des ersten Bewegenden, der ersten bewirkenden Ursache, des ersten Nothwendigen, des ersten Vollkommensten und des letzten Zweckes, und fügt jedesmal hinzu: et hoc dicimus Deum, oder: et hoc omnes intelligunt Deum. Die Wesenheit Gottes setzt Scotus nach Vielen in die Unendlichkeit, nach dem berühmten Scotisten Mastrius[1]) aber, der sehr gewichtige Gründe für seine Behauptung beibringt, mit dem hl. Thomas in die Aseität. Mag man nun jener oder dieser Ansicht folgen, jedenfalls liegt hier kein principieller Widerspruch zwischen Thomas und Scotus im Sinne Ritschls vor, denn jedenfalls ist die Wesenheit Gottes innerhalb seines Seins und dessen innerer Vollkommenheit zu suchen. Was die Thätigkeiten Gottes betrifft, so ist weder bei Scotus ‚der Begriff des primum efficiens, des ultimus finis, des actus purus überhaupt nur in der Form der voluntas ausgeprägt', noch ist es wahr, daß ‚Thomas diesen Begriff erst nachträglich herbeizieht', denn, abgesehen von der äußerlichen Folge der Distinctionen und Quästionen, welche wie bei Pseudo-Dionysius so auch hier für Ritschl der Maßstab für ‚den formellen Fortschritt der Theologie' zu sein scheint, behauptet sowohl Thomas als Scotus absolute Einfachheit Gottes und seiner Vollkommenheiten, so daß es von dieser Seite aus ganz gleichgiltig ist, welcher Begriff zuerst und welcher zuletzt

[1]) In primum librum sententiarum. Disp. II q. 1.

(was nicht gleichbedeutend ist mit ‚nachträglich‘) ‚herbeigezogen‘ wird; andererseits unterscheiden beide neben der sachlichen Einfachheit und Identität die begriffliche Vielfältigkeit und logische Abfolge, und wie es dem einen nicht einfällt eine besondere Thätigkeit Gottes mit seinem Wesen begrifflich zu identificieren, so ist der andere weit davon entfernt, eine solche außer allem logischen Zusammenhang mit derselben ‚nachträglich herbeizuziehen‘. Trotzdem dieses alles aus Thomas und Scotus selbst leicht ersichtlich ist, schreibt Ritschl ungestört weiter: ‚Der Sinn, in welchem nun Duns die erste Ursache, das Unendlichseiende, als Wille definiert, wird weiterhin dadurch erläutert, daß das Erkennen und das Wollen Gottes nichts von seinem Wesen Verschiedenes sind und daß kein ihm zukommendes Erkennen accidens an ihm ist‘. Also hier wird der colossale Irrthum nochmals mit klaren Worten wiederholt: Scotus definiert Gott als Wille; und warum und in welchem Sinne? Weil und insofern in Gott Erkennen, Wollen und Wesen identisch sind. Das ist der ganze Beweis. Wenn aber Scotus deshalb Gott als Wille definiert, weil nach ihm ‚das Erkennen und das Wollen Gottes nichts von seinem Wesen Verschiedenes sind‘, warum sagt dann Ritschl nicht: Scotus definiert Gott als Erkennen? Oder vielmehr warum sagt er nicht: Scotus definiert Gott als Erkennen und Wollen? Diesen Capitalfehler in der Auffassung hat sich Ritschl ermöglicht durch einen Fehler gegen die Grammatik, welcher ebenso wie jener sehr elementarer Natur ist. Scotus schreibt: Primum efficiens est intelligens et volens, Ritschl übersetzt: ‚Die erste Ursache wirkt als Erkennen und Wollen‘; Scotus schreibt: Prima causa contingenter causat, ergo volens causat, Ritschl übersetzt: ‚Die erste Ursache wirkt in zufälliger Weise, also wirkt sie als Wille‘; und wo er die von Scotus nur mit ‚ergo‘ angedeutete Consequenz dem geduldigen Leser zum Bewusstsein bringen will, heißt es kurz und bündig: ‚Also ist die erste Ursache Wille‘. Das ist wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit. Mit demselben Recht kann ich sagen: Der Mensch wirkt erkennend und wollend oder mit Erkenntnis und Willen, d. h. der Mensch ist Erkenntnis und Wille oder darin besteht seine Wesenheit. Und zudem, wenn die Ritschl'sche Auffassung richtig wäre, warum bemüht sich denn Scotus nach dem Aussprechen obiger Sätze so eingehend und weitläufig, die sachliche Identität zwischen Gottes Wesenheit und seinem Erkennen und

Wollen zu beweisen? Wenn er wirklich den Willen Gottes für dessen Wesen gehalten hätte, wäre diese Mühe wenigstens inbetreff des Willens überflüssig, oder vielmehr widersinnig gewesen. Außerdem kehrt hier die oben erwähnte Schwierigkeit mit erneuter Kraft wieder: Scotus beweist, nachdem er das göttliche Erkennen und Wollen nachgewiesen, beides als identisch mit Gottes Wesen; warum soll also um jeden Preis dasselbe gerade nur im Willen bestehen?

Inbezug auf die Lehre von den Zwecken Gottes bei Scotus befindet sich Ritschl in derselben Confusion wie bei Thomas; da ihm eben der Unterschied zwischen dem Zweck des Schöpfers und dem der Schöpfung ein für allemal verborgen bleibt, kann er die Nothwendigkeit des göttlichen ‚Selbstzweckes', wie er sich ausdrückt, mit der Contingenz des Weltzweckes nicht vereinigen. Außerdem findet er hier noch eine andere unlösbare Schwierigkeit. Die Lehre des Scotus, daß Gott nicht finis sui sei, sowie auch nicht causa sui, nennt er eine ‚wunderliche Behauptung', und meint, dadurch werde wieder in Frage gestellt, ob Gott wirklich sein eigener Selbstzweck sei. Aber die Antwort auf diese Schwierigkeit ist in den von Ritschl selbst mitangeführten wenigen Worten klar und deutlich enthalten. Ritschl hatte früher selbst bemerkt: ‚Der positive Begriff der causa sui wird also von Gott abgewehrt und die aseitas ausschließlich auf die Unmöglichkeit gedeutet, daß der Begriff der causa für Gott selbst eine Bedeutung habe'. Das ‚ausschliesslich' ist freilich falsch, aber wahr ist, daß es inbezug auf Gott und dessen Thätigkeit keine Ursache geben kann, und zwar weder außer ihm noch in ihm. Scotus sagt also in Uebereinstimmung mit Thomas: Gott hat weder eine causa efficiens noch eine causa finalis, und ebenso wenig ist er sich selbst causa efficiens oder finalis; und beides ist die Lehre der gesammten Scholastik und der gesunden Vernunft. Wenn dann jemand unfähig ist finis und causa finalis zu unterscheiden, und durch die Leugnung der letzteren auch jenen geleugnet findet, so ist das nicht die Schuld der Scholastik[1]). Da also die Difficultäten Ritschls auch in diesem

[1]) Scheeben sagt von der im Text angegebenen Lehre: ‚Diese ganze Lehre ist in der Substanz communissima der Theologen, obgleich der Sprachgebrauch und die Ausdrucksweise nicht ganz constant ist. So nimmt zB. Thomas (C. g. l. 1 c. 87) keinen Anstand zu sagen: Finis divinae voluntatis est sua bonitas; ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est

Punkte sehr primitiver Natur sind, führen wir nur noch der Merkwürdigkeit halber einige seiner Sätze an, mit welchen er den vermeintlichen Fehler des Scotus entschuldigen zu können glaubt: ‚Wenn im Verhältnis zwischen diesen Sätzen und den Erörterungen über den Begriff des Willens, die oben mitgetheilt sind, kein so klaffender Widerspruch angenommen werden soll, wie er sich auf den ersten Anblick zu ergeben scheint, so wird Folgendes zu erwägen sein. Die Gotteslehre und die Weltanschauung des Duns wird durch den Begriff des Willens nur insoweit beherrscht, als derselbe eine zufällig wirkende Ursache bezeichnet. Hingegen kommt von den übrigen im Begriff des Willens enthaltenen Merkmalen keines für den Zusammenhang der Theologie des Duns in Betracht‘ usw. Daß Ritschl ebenso wenig die ‚Absicht‘ oder die ‚Meinung‘, wie er sich ausdrückt, des Scotus wie des Thomas verstanden hat, beweisen seine Klagen über den ersteren, welche denjenigen, die wir über Thomas zu verzeichnen hatten, ganz ähnlich klingen: ‚Die Absicht, welche zur Bezeichnung dieser in Unterschieden gegliederten Einheit des Willens (mit Bezug auf die verschiedenartigen Zwecke der Geschöpfe) geführt hat, ist darauf gerichtet, die gefundenen Unterschiede in der Einfachheit des unendlichen Seins zu verwischen. Daran erkennt man, daß Duns nur episodisch zu denjenigen Bestimmungen über den Willen gekommen ist, welche den vorausgeschickten Grundsätzen freilich widersprechen, aber für das Ganze eben nicht die Bedeutung haben, dieselben umzustürzen. Das unendliche Sein gilt als Wille, weil es als die zufällig wirkende Ursache gedacht werden soll; aber so wenig es deshalb causa sui ist, so wenig entspricht es der Absicht des Duns, es als finis sui zu behaupten, sondern er läßt Gott als ultimus finis nur respectu finibilium gelten‘.

Da nun einmal die Wesenheit Gottes nach Scotus Wille sein soll, bemüht sich Ritschl, in dessen Lehre vom Willen und von der Freiheit Gottes allerhand ihm eigenthümliche Sätze nachzuweisen, welche natürlich wieder mit sich selbst und dem heiligen Thomas in Widerspruch stehen müssen. Es wird sich aber zeigen, daß diese Sätze entweder dem Scotus nicht eigenthümlich,

etiam ipsum suum velle, während er in c. 86 die bonitas blos ratio volendi nennt‘. Handbuch d. kath. Dogmatik 1. Bd S. 674. Daß diese Auffassung richtig ist, zeigt schon der Titel des Cap. 87: Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa.

sondern ihm mit dem hl. Thomas und oft auch mit der ganzen Scholastik gemeinsam sind oder daß sie gar nicht von ihm aufgestellt wurden. Die Freiheit Gottes, berichtet Ritschl, bezieht sich nach Scotus auf alles, was zu schaffen möglich ist. Genau ebenso sagt Thomas: ‚Obgleich Gott seine eigene Güte nothwendig will, so will er doch dasjenige, was er wegen seiner Güte will, nicht nothwendig, weil seine Güte ohne anderes sein kann‘ (19, 3 ad 2); und gerade das war ja einer von den vielen Punkten, welche Ritschl in der Lehre des hl. Thomas nicht verstanden hat. Wir hören dann weiter, daß Scotus, den göttlichen mit dem menschlichen Willen vergleichend, alle Unvollkommenheiten des letzteren von dem ersteren ausschließe, und deshalb die Freiheit des göttlichen Willens auf die Fähigkeit beschränke, entgegengesetzte Objecte zu setzen. Das ist nun sehr zweideutig und unbestimmt ausgedrückt, und dank dieser unklaren Fassung ist der hier ausgesprochene Gedanke ganz geeignet, unter der Hand auf die späteren Entstellungen der scotistischen Lehren hinzuleiten. Scotus vergleicht allerdings in der angezogenen 39. Distinction den göttlichen mit dem menschlichen Willen, aber nicht so summarisch und confus, wie es nach der Ritschl'schen Darstellung den Anschein hat, sondern mit genauer Unterscheidung dreier Momente in der menschlichen Freiheit, unter welchen er dem zweiten dasjenige vindiciert, was die reine und unvermischte Vollkommenheit der Freiheit an sich ausmacht, und was er deshalb auch für die göttliche Freiheit in Anspruch nimmt. Inbezug auf die menschliche Freiheit sagt er: Der Wille ist frei zu entgegengesetzten Acten und mittelst dieser Acte zu entgegengesetzten Objecten und weiter zu entgegengesetzten Effecten, die er hervorbringt. Die erste Freiheit führt nothwendig eine Unvollkommenheit mit sich, weil sie ein passives Vermögen und die Veränderlichkeit des Willens einschließt. Die dritte ist nicht die ursprüngliche, denn gesetzt es sei keine Wirkung nach außen möglich, so könnte der Wille sich immer noch frei auf verschiedene Objecte richten. Die mittlere aber ist das Wesentliche an der Freiheit ohne Unvollkommenheit und nothwendig zu deren Vollkommenheit. Da nun unter diesen drei Arten von Freiheit die erste mit Unvollkommenheiten verbunden ist, die zwei letzten nicht, so ist unter den Arten der Freiheit, welche keine Unvollkommenheit einschließen, diejenige, welche sich auf entgegengesetzte Objecte richtet, die erste, und derselben ist es als solcher (aus dem angegebenen Grunde)

nicht wesentlich, entgegengesetzte Effecte hervorzubringen (cui ut sic accidit, ut oppositos effectus producat). Die entgegengesetzten Objecte, von denen hier die Rede ist, sind nach der ebenfalls von Ritschl angeführten fünften Quästion der achten Distinction nicht nur disparata, sondern auch contradictoria. In der Anwendung der gewonnenen Begriffe auf Gott schließt Scotus folgerichtig die erste Art der Freiheit von Gott aus weil sie Unvollkommenheiten in sich enthält, legt ihm aber auch die dritte weder ausschließlich und noch viel weniger als wesentliches Moment der Freiheit bei, wie das die Uebersetzung Ritschls wenigstens sehr nahe legt. Dieser sagt nämlich von Scotus wörtlich so: ‚Deshalb beschränkt er die Freiheit des göttlichen Willens auf die Fähigkeit, entgegengesetzte Objecte zu setzen'. Scotus aber sagt nach Ausschluſs der ersten Art von Freiheit: ‚Der göttliche Wille ist frei zu entgegengesetzten Wirkungen, aber das ist nicht die ursprüngliche Freiheit, wie sie es ja auch in uns nicht ist. Es bleibt also noch die Freiheit, die ihrer Natur nach vollkommen ist und ohne Unvollkommenheit, nämlich die zu entgegengesetzten Objecten'. Und nachdem er dann nochmals die gemachte dreifache Unterscheidung mit der kurzen Bezeichnung voluntas ut est receptiva et ut est operativa et ut est productiva zusammengefaſst hat, wiederholt er die Behauptung, daß im zweiten Moment das Wesentliche der Freiheit liege, also auch das der göttlichen. Ritschl hat nun in seiner Uebersetzung aus dem zweiten Gliede das Wort ‚Objecte' und aus dem dritten ‚setzen' in eines zusammengefaſst, und wir fragen nun, ob das ‚wissenschaftliches Verfahren' ist. Abgesehen von dieser eigenthümlichen Uebersetzung hat die scotistische Lehre, wie sie in Wirklichkeit ist, gar nichts von der allgemein scholastischen Verschiedenes, und ebenso wenig die Erörterung über die Prädestination, welche jene anschaulich machen soll, und von welcher Ritschl deshalb schreibt: ‚Dies ist anschaulich an der Art, wie Duns die Prädestination denkt: Gott prädestiniert in zufälliger Weise denjenigen, welchen er prädestiniert, und er kann nicht-prädestinieren, freilich nicht so, daß beides Entgegengesetzte zusammen oder nach einander stattfindet, sondern beides getrennt im Moment der Ewigkeit. Deshalb kann auch der Prädestinierte verdammt werden, wenn er in der Sünde endgültig verharrt; wie er also verdammt werden kann, so kann er auch nichtprädestiniert werden (40, 1, 2)'. Damit ist nun gar kein Boden gewonnen, von welchem

aus eine besondere scotistische Theorie der göttlichen Willensfreiheit construiert werden könnte. Gerade im selben Sinne wie Scotus, nur allgemeiner, stellt Thomas die Frage, utrum Deus possit facere quae non facit (25, 5), und gibt genau dieselbe Antwort wie jener: Dicendum est simpliciter, quod Deus potest alia facere quae facit. Scotus selbst erklärt seinen Satz durch die Unterscheidung zwischen sensus compositus und divisus. Gerade diese Unterscheidung aber zeigt, daß es sich hier um eine ganz gewöhnliche, allen Scholastikern bekannte Wahrheit handelt, inbezug auf welche sie selbst ihre Uebereinstimmung bezeugen[1]). Ritschl hatte also keinen Grund, wie wenn es sich hier um eine singuläre Auffassung handele, fortzufahren: ‚Zu dieser Art von göttlicher Willensfreiheit gehört es nun freilich, daß nicht das vorausgesetzte nothwendige Erkennen Gottes die entscheidenden Zweckgedanken darbietet‘. Denn wie die göttliche Willensfreiheit nach Scotus nicht anderer Art ist, als nach Thomas, so gehört es auch nicht nur zu einer von diesen gewaltsam fingierten Arten, sondern zur göttlichen Willensfreiheit, wie sie ist und von Thomas und Scotus in Uebereinstimmung dargestellt wird, ‚daß nicht das vorausgesetzte nothwendige Erkennen Gottes die entscheidenden Zweckgedanken darbietet‘, denn dann wäre eben die Entscheidung nothwendig und deshalb wäre der Wille nicht frei. Deshalb sagt, wie Scotus, so auch Thomas: ‚Das göttliche Erkennen hat eine nothwendige Beziehung zum Erkannten, nicht aber das göttliche Wollen zum Gewollten. Deshalb erkennt Gott, was er erkennt, nothwendig; will aber nicht alles, was er will, nothwendig‘ (19, 3 ad 6[2]). Es walten in dieser Beziehung freilich tiefgehende Meinungsverschiedenheiten zwischen der thomistischen und scotistischen Schule ob, allein Ritschl ist weit davon entfernt, nähere Bekanntschaft mit den einschlägigen Streitfragen zu zeigen; seine Vergleichungen beider Richtungen bleiben auf der Oberfläche und

---

[1]) Mastrius. In 1 l. Sent. Disp. 5 q. 4: An reprobus possit salvari et praedestinatus damnari. Hanc quaestionem propono, non quia de ea sit aliqua inter theologos controversia, siquidem omnes tam veteres quam recentiores eam resolvunt per tritissimam distinctionem de sensu composito et diviso, sicque clarissime eam resolvit Scotus 1 dist. 40 etc. [2]) Cfr. 25, 1 ad 4: Potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat et ad quod scientia dirigit.

dringen deshalb bis zu den eigentlichen Controverspunkten gar nicht vor. Einem solchen Gegner gegenüber genügt es daher, inbezug auf das Verhältnis des göttlichen Willens zum göttlichen Erkennen nach thomistischer und scotistischer Lehre auf die Bemerkung des Mastrius zu verweisen, daß auch nach den Thomisten die göttlichen Ideen nur in Abhängigkeit von den göttlichen Decreten die Dinge, welche zur Existenz gelangen sollen, darstellen[1]).

Wir kommen nun zur Hauptbeschuldigung Ritschls gegen Scotus, welche so schwerwiegend ist, daß sie eine genauere Erörterung verlangt. Um deutlicher hervortreten zu lassen, was Ritschl eigentlich als scotistische Lehre hinstellen möchte, sammeln wir seine Aussprüche hierüber nicht nur aus dem Artikel, der uns bisher beschäftigte, sondern auch aus den zwei anderen, welche er 1868 im 13. Bande derselben ‚Jahrbücher für deutsche Theologie' veröffentlicht hat, und in welchen er die logische und geschichtliche Entwickelung des scotistischen Gottesbegriffs dargestellt zu haben meint. An diesen Stellen ist Ritschl unermüdlich, immer wieder von neuem vom ‚grundlosen' und ‚zufälligen' Willen des scotistischen Gottesbegriffs zu sprechen und mit einem gewissen Entsetzen darauf hinzuweisen, daß er sich auch auf Entgegengesetztes erstrecken könne, und einzig und allein durch die Principien der Logik beschränkt sei. ‚Natürlich ist dies alles folgerecht, wenn auch in dem göttlichen Willen kein nothwendiger Zweck aufgezeigt wird, nach welchem zu messen wäre, was einen ethischen Widerspruch für Gott wie für die Menschen in sich schlöße, wonach gewisse Gesetze nicht blos unverbrüchlich, sondern auch nothwendiger Ausdruck des in sich einheitlichen und gleichen Willens Gottes wären'. Also nach Abzug der Phrasen: Scotus anerkennt in Gott nur eine logische, aber keine ethische Norm. Diese Beschuldigung, welche freilich nicht neu ist, ist von Ritschl vollständig ernst gemeint, und ebenso ernst sind die Folgerungen, die er daraus

[1]) Etiam auctores isti, quamvis contendant, non tantum dari ideas possibilium, ut ait Scotus, sed etiam contingentium, nihilominus fatentur et ipsi, ideam secundum id quod habet formaliter per se in ratione ideae, non repraesentare futurum sub ratione futuri, sed tantum secundum id quod habet quatenus conjuncta cum voluntate, a qua determinatur'. In 1. Sent. Disp. 3 q. 3 art. 1. Wir betrachten in dieser Frage hier und wo sie später wiederkehrt, nur das Verhältnis zwischen Gottes Intellect und Willen, und abstrahieren von den freien Acten der Geschöpfe.

zieht. Duns Scotus hat mit Verfolgung der von Thomas eingeschlagenen Richtung die Freiheit Gottes ‚zu dem Ausdrucke des absoluten, in sich bestimmungslosen Willens gesteigert, welcher ohne einen erkennbaren, sich gleichbleibenden Zweckinhalt auch das menschliche Sittengesetz nach seiner Willkür geordnet hat, indem er auch Vorschriften entgegengesetzten Inhalts hätte erlassen können, als welche er wirklich festgestellt hat‘[1]). Der ‚scotistische Gottesbegriff‘ fand nun seine Fortbildung in dem ‚nominalistischen Gottesbegriff‘; dieser hat ‚in eigenthümlicher Begrenzung und bestimmter Anwendung auf dem Boden der reformatorischen Lehrbildung fortgewirkt, nämlich in der durch Luthers Schrift de servo arbitrio vermittelten, in dem Kirchenkreise Calvins herrschend gewordenen Lehre von der doppelten Prädestination‘. Wir hören dann, daß sich Luther eifrig dem Studium nominalistischer Autoren hingab, und vernehmen Aussprüche von ihm, welche den dem Scotus fälschlich vorgeworfenen Irrthum in der That enthalten. ‚Namentlich die Aussagen stimmen fast wörtlich mit Biel überein, daß der Wille Gottes in seiner Allwirksamkeit in den Menschen zum Guten wie zum Bösen keinen Grund habe, daß Gott an kein Gesetz gebunden, sondern sein Wille nur darum göttlich sei, weil er die oberste Richtschnur für alles biete, daß nicht etwas gut und gerecht ist, sofern es Gottes Willen im voraus bestimmt, sondern sofern es von Gott gewollt ist. Es ist eine willkürliche Interpolation, wenn Harnack den Gedanken so darstellt, daß dabei die Meinung sei, daß Gott an sich und sein Wesen, an seine natürliche Güte gebunden sei, und daß deshalb alles, was er will, gut sei‘[2]). Wie von dieser Phase der lutherischen Lehrentwicklung, so ist auch von der Prädestinationslehre Calvins ‚trotz des Widerstrebens von Calvin zu urtheilen, daß der diese Lehre beherrschende Gottesbegriff auf die nominalistische potentia absoluta hinauskommt‘. Man darf nicht vergessen, daß

[1]) Jahrbücher für deutsche Theologie 13 (1868) S. 67. Den zwei Artikeln dieses Bandes sind auch die folgenden Angaben und Citate entnommen. [2]) Interessant ist es zu erfahren, worin Ritschl ‚die reformatorische Bedeutung dieser Schrift trotz ihrer unleugbaren wissenschaftlichen Schwäche‘ findet; nämlich, ‚in der Leidenschaft und der souveränen Sicherheit des Tones, welche beweist, daß Luther auch die contradictio in adjecto nicht scheut, wenn dieselbe als Zeichen der Beschränktheit des menschlichen Wissens auf die Erhabenheit Gottes schließen läßt‘.

hier nominalistisch gleich scotistisch ist. Zur Bestätigung dessen: ‚Eine eigenthümliche Probe für die nachgewiesene directe Abstammung der in der Calvinischen Prädestinationslehre giltigen Gottesidee von Duns Scotus bietet nun der Umstand, daß ein calvinistischer Theolog (Johann Szydlovius), der als Gegner der arminianischen Partei auftrat, sich wieder bis zur scotistischen Folgerung aus dem dominium Dei absolutum verstieg, daß Gott auch das Gegentheil von den im Gesetze den Menschen ertheilten Vorschriften hätte verfügen können, daß er Lästerung, Meineid, Lüge usw. gebieten könne‘. Wir werden dann weiter belehrt, daß an dieser Auffassung der Arminianismus ‚eine religiös berechtigte Correctur‘ anbrachte, ‚indem er durch die Bezeichnung der Billigkeit als des allgemeinen Verhaltens Gottes zu den Menschen den Gottesbegriff auf einen Maßstab sittlicher Art zurückgeführt hat‘. Aber Ritschl ist damit noch nicht befriedigt, weil Billigkeit nicht der höchste Begriff für die sittliche Handlungsweise ist; denn eine Handlung, die aus Billigkeit hervorgeht, geht nicht aus Pflicht hervor, d. h. auf Grund der öffentlichen und allgemeinen Ordnung des Sittengesetzes. Billigkeit beruht nur auf Privatverhältnis. Nachdem nun so Scotus für die Irrthümer Luthers und Calvins verantwortlich gemacht ist, geschieht (im letzten Artikel, S. 251 ff.) dasselbe inbezug auf den Socinianismus. ‚Derselbe Gottesbegriff, auf welchen die Prädestinationslehre von Luther, Calvin und dessen Nachfolgern gegründet worden ist, beherrscht auch das socinianische System‘. Hier bietet sich besonders günstige Gelegenheit, die Combinationsgabe Ritschls zu bewundern. Die gefürchtete scotistische potentia absoluta steigt vor seinen Augen als socinianische ‚absolute Vollmacht‘ wieder aus dem Grabe auf[1]). Die Sünden haben nach Faustus Socinus den Charakter von Beleidigungen oder Geldschulden inbezug auf einen Privatmann. Sein ‚Begriff vom dominium Dei absolutum, indem er die Geltung des Begriffes der Rechtsgemeinschaft zwischen Gott und den Menschen ausschließt, bleibt auch unter

[1]) Inbezug auf diese Lehre der Socinianer sagt Möhler: „In Uebereinstimmung hiemit setzen sie das Gottebenbildliche im Menschen in die Bestimmung des letzteren, die Thiere zu beherrschen; offenbar die niedrigste Ansicht, die von dem Gottverwandten im Menschen nur möglich ist‘. (Symbolik 5. Aufl. S. 612.) Es ist anzuerkennen, daß Ritschl nicht auch diese Lehre für scotistisch erklärt hat.

der Analogie der sittlichen Gemeinschaft des Volkes im Staate für jenes Verhältnis. Gott wird dem ungegliederten Haufen der Menschen gegenübergestellt als der quantitativ reichere und absolut mächtige Inhaber von Privatrechten'. Daher denn, ‚wie schon bei den mittelaltrigen Theologen, die laxe Vorstellung, daß Gott berechtigt sei, Sünden wie Geldschulden und Verletzungen seiner privatpersönlichen Ehre (Injurien) zu vergeben, ohne durch nothwendige Rücksichten auf rechtliche oder sittliche Gemeinschaftszwecke daran gehindert zu sein'. Hier ist nun nach Ritschl eine ‚Verendlichung des Gottesbegriffs' zu constatieren. ‚Schon bei Duns Scotus haben wir die Bemerkung machen dürfen, daß er zwischen dem willkürlich freien Gott und dem willkürlich freien Menschen das Verhältnis einer Proportion giltig dachte, welche das Bestehen eines Quantitätsunterschiedes zwischen ihnen voraussetzt, also beide als endliche Größen erkennen läßt'. Ritschl ist aber in der Lage, nicht nur den logischen, sondern auch den historischen Zusammenhang zwischen Scotismus und Socinianismus zu zeigen, denn er hat das Bindeglied gefunden in der Person des Bernardino Ochino, ‚ehemaliger Franciscaner und General des Kapuzinerordens'. Er zog nur die Folgerungen aus dem Gottesbegriff des Duns, seines Ordenstheologen, denn in seinen Schriften kehrt die Behauptung unzähligemale wieder, ‚daß das Gute nur deswegen gut sei, weil es von Gott gewollt werde, und nicht umgekehrt. Dieser Scotismus Ochinos übte aber weitergehende Wirkungen. Ungezügelt durch die ethischen Rücksichten der Reformatoren behaupteten nämlich 1544 zwei italienische Prediger im unteren Engadin, Francesco aus Calabrien und Girolamo aus Mailand, welche sich Schüler Ochinos nannten, sehr bedenkliche Säße, die sich jedoch als logisch mögliche Folgerungen aus der Gottesidee des Duns zu erkennen geben'. Ueber Ochino selbst hören wir dann noch: ‚Den Gedanken der Satisfaction läßt er theils unter der scotistischen Bedingung ihrer Acceptation durch Gottes Gnade gelten, theils schließt er dessen Geltung aus durch die ebenfalls dem Duns entlehnte Bemerkung, daß Christus alles nur zu Gottes Verherrlichung geleistet habe, und dadurch, daß Gottes Güte zureiche, um die Sünde nicht zuzurechnen; theils weist er Widersprüche darin nach, wenn Gott selbst in Christus sich Satisfaction leisten solle, und unterwühlt dadurch den praktischen Boden der Verbindlichkeit der Trinitätslehre'. Der Hauptvorwurf, der

sich durch alles dies hindurchzieht, besteht darin, daß in den angeblich im Scotismus wurzelnden Systemen die Menschen macht- und rechtlos der Willkür Gottes gegenüberstünden, ohne daß er sie ‚durch e i n e n bewussten Endzweck beherrscht, auf dessen Geltung er die Gemeinschaft der Menschen mit sich begründet hätte‘. Zuletzt wurde der scotistisch-nominalistische Gottesbegriff zu einem ‚politischen Begriff‘ von der absoluten Vollmacht Gottes, welchen man sich an der absoluten Herrscherwillkür Ludwigs XIV ‚vorläufig anschaulich machen kann‘. Dabei wurzelt diese socinianische Lehre in derselben mittelaltrigen Wendung des Gottesbegriffs, in deren logischer Consequenz die Reformatoren die Lehre von der doppelten Prädestination entwickelt haben. ‚Deshalb ist es auch nicht zufällig, daß Ochino und seine oben genannten Schüler durch die Prädestinationslehre hindurch zur Auflösung der Satisfactionslehre und Ochino weiterhin zum Widerspruche gegen die Trinitätslehre fortschritten‘. Und dazu war nicht einmal von den Reformatoren Abhilfe zu erwarten. ‚Wenn man bedenkt, daß die gleichzeitige lutherische und calvinische Schule der socinianischen Grundanschauung von dem bestimmungslosen Willen Gottes nur den areopagitischen Traum von dem unbestimmten und grenzenlosen Sein Gottes entgegensetzt und alle concreten Eigenschaften Gottes nur in gleichgiltiger Reihenfolge kümmerlich daranklebt, wenn man ferner erwägt, wie wenig Ordnung und Uebereinstimmung in der Lehre von Gott auch durch die gegenwärtige Theologie trotz ihrer unzweifelhaften Tendenz auf den Grundbegriff der Liebe Gottes erreicht worden ist, so darf man mit der Ueberzeugung von dem langsamen Fortschritt der Erkenntnis auch die schuldige Toleranz gegen die älteren Versuche verbinden‘.

Der tiefgreifende Einfluss, welchen Ritschl in diesem historischen Ueberblick dem scotistischen Gottesbegriff zuschreibt, rechtfertigt den hier gegebenen Auszug; und der Charakter, den Ritschl diesem Einfluss beilegt, lässt ihn zur Würdigung der Ritschl'schen Auffassung sogar als nothwendig erscheinen. Wenn sich nun Ritschl berechtigt glaubte, die Verirrungen von Jahrhunderten auf Rechnung des scotistischen Gottesbegriffs zu setzen, ist es gewiss ein berechtigtes Unternehmen, wie die Methode seiner Thomasforschung so auch die seiner Scotusforschung zu prüfen, und das besonders bezüglich des Punktes, der den Keim zu so vielen Häresien enthalten soll.

Die Betrachtung der göttlichen Thätigkeit nach außen muſs von der der göttlichen Ideen ausgehen, und so bespricht denn auch Ritschl zunächst die diesbezüglichen Erörterungen des Scotus. Da es sein Hauptinteresse ist, die grundlose und zufällige Willkür im scotistischen Gottesbegriff nachzuweisen, so kommt alles darauf an, festzustellen, welche Momente dem freien göttlichen Willensact vorausgehen und welche ihm folgen. Leider entspricht nun die Gründlichkeit bei der Feststellung der scotistischen Lehre in dieser Hinsicht nicht der Kühnheit des Gedankenflugs der ‚historischen Studien' Ritschls; und so ist es schwer, den Beweis, welcher in den letzteren vorausgesetzt wird, in der ersteren zu finden. Ja Ritschl konnte sogar nicht umhin, einige Sätze aus Scotus selbst anzuführen, welche den Beweis des Gegentheils enthalten. Dahin gehört das Folgende: ‚Entgegengesetztes fällt in den Umkreis der göttlichen Weltgedanken nur hinein, sofern es für Gott möglich ist[1]). Diese Beschränkung hängt nun von dem primus intellectus ab, der dem Willen vorhergeht und als solcher nothwendig ist und nothwendigen Inhalt hat: Wie Gott von Natur alle nothwendigen Principien erkennt, gleichsam vor der Bethätigung des Willens (weil ihre Wahrheit nicht von dieser abhängt und weil sie der göttlichen Erkenntnis gegenwärtig wären, auch wenn Gott nicht, was ja unmöglich, nicht-wollend wäre), so ist das göttliche Wesen der Erkenntnisgrund jener nothwendigen Principien im ersten Augenblick seines Wesens[2]). Denn dann sind sie wahr, zwar nicht, weil sie als wahr die göttliche Erkenntnis bewegen (dann nämlich würde dieselbe von etwas vom göttlichen Wesen Verschiedenen leiden), sondern demgemäß, daß das göttliche Wesen der Erkenntnisgrund des Einfachen wie des Zusammengesetzten ist (39, 1, 23)'. In diesem Zugeständnis ist zugleich eine Beschränkung desselben enthalten. Die Worte ‚alle nothwendigen Principien' sind deshalb von Ritschl hervorgehoben, weil er sich unmittelbar darauf gegen die Auffassung Ritters wenden will, der erste Verstand Gottes enthalte die nothwendigen Principien aller Dinge.

[1]) 39, 1, 21: Potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod, si voluntas illa vel volitio illa esset tantum unius volibilis et non posset esse oppositi, *quod tamen est de se volibile,* hoc esset imperfectionis in voluntate. Anführung und Hervorhebung der Worte quod tamen est de se volibile bei Ritschl.
[2]) So übersetzt Ritschl in illo priori instanti naturae.

Diese Auffassung Ritters ist nach Ritschl ‚nicht genau‘; er hätte aber besser gethan, auch die vorhergehenden Worte Ritters anzuführen, welche zeigen, dass er hier das Richtige getroffen hat. Ritter sagt: ‚Jener (der erste Verstand Gottes) besteht in der Erkenntnis seines Wesens und ist ewig und nothwendig wie dieses; in ihm liegen die nothwendigen Principien des Seins und an ihn ist alles, auch der Wille Gottes gebunden[1]). Nach Ritter also sind die nothwendigen Principien, welche Gott vermöge seiner Natur erkennen muss, die Principien des Seins, nach Ritschl aber gibt Duns hierüber folgenden Aufschluss: ‚Nicht die Allmacht Gottes macht einen Gegenstand in ursprünglichem Sinne möglich, sondern die Erkenntnis Gottes, welche ihn im ersten Augenblick seines Wesens[2]) (also in der Ewigkeit) denkbar macht (producentem illud in esse intelligibili). Demgemäß hat ein Gegenstand seine Möglichkeit im zweiten Augenblick des göttlichen Wesens (d. h. als Object des Willens), weil an sich formaliter ihm das Sein nicht widerspricht‘[3]) usw. Zuletzt werden wir zum Schluss geführt: ‚Hieraus erkennt man, dass unter den nothwendigen Principien des göttlichen (ersten) Verstandes die Principien der Logik gemeint sind‘. Die Principien der Logik aber haben bei Ritschl den Wert, den ihnen Kant und der Kantianismus gelassen, d. h. sie sind eine subjective Denknothwendigkeit, und was ihnen entspricht, weiß man nicht. Diese Auffassung wird natürlich bei Duns Scotus, den Ritschl zum Vater des Nominalismus stempeln möchte, vorausgesetzt, und so ist in der That der Schein eines Argumentes gewonnen, dass in Gott nach Scotus die eigentliche und wirkliche Nothwendigkeit und Beschränkung für seine Außenthätigkeit ungefähr gleich null und seine Willkür alles sei. Aber es fragt sich, ob Scotus wirklich ein Nominalist, bezw. ein Kantianer war. Jene erste Quästion der 39. Distinction, wo

---

[1]) Geschichte der Philosophie 8. Bd S. 395. [2]) Uebersetzung von in primo instanti naturae. [3]) 43, 1. Diese letzten Worte: res producta ab intellectu divino in esse tali, scilicet intelligibili, in primo instanti naturae, habet *seipsa* esse possibile in secundo instanti naturae, quia *seipsa* formaliter non repugnat sibi esse, zeigen bis zur Evidenz, dass hier die Dinge nicht als Object des Willens betrachtet werden. Scotus sagt hier nichts anderes, als was er sonst häufig so ausdrückt: Res sunt verae et possibiles principiative ab intellectu divino, formaliter in se ipsis.

von den nothwendigen Principien die Rede ist, ist dieselbe, aus welcher Ritschl früher einen, wie gezeigt wurde, so ungenauen Bericht über die scotistische Lehre von der göttlichen Freiheit geliefert hat. Schon die Ueberschrift dieser Quästion zeigt, von welchen Principien die Rede ist. Sie lautet nämlich: Utrum Deus habeat notitiam determinatam omnium quantum ad omnes condiciones *existentiae*. Es wird dann mit der Erklärung begonnen, daß die entsprechende Distinction bei Petrus Lombardus von der Unveränderlichkeit des göttlichen Erkennens handle, und daß dieselbe gerade inbezug auf die Existenz der Dinge eine Erörterung erheische. Wie nun Ritschl richtig berichtet, hängt nach Scotus die Existenz der Dinge einzig vom göttlichen Willen ab[1]), alles aber was der Existenz vorausgeht und zu derselben nothwendig ist, und das sind eben die principia necessaria, hängt nicht vom göttlichen Willen ab, sondern wird vom göttlichen Verstand nothwendig erkannt und zwar so, daß die göttliche Wesenheit der Grund dieser Erkenntnis ist. Wenn wir also feststellen, was nach Scotus vom göttlichen Verstand mit Nothwendigkeit auf Grund der göttlichen Wesenheit erkannt wird, so haben wir jene principia necessaria gefunden. Darüber gibt die 35. Distinction Aufschluß; es fragt sich dort, Utrum in Deo sint relationes aeternae ad omnia scibilia ut quidditative cognita. Der Sinn dieser Frage ist, wie sie selber und der Inhalt der Distinction zeigt, nicht, ob Gott die Erkenntnis des Wesens alles Erkennbaren habe, sondern ob in Gott ewige Beziehungen zu allem dem Wesen nach erkannten Erkennbaren seien. Es wird also vorausgesetzt, daß Gott das Erkennbare dem Wesen nach erkenne. In der Behandlung dieser Frage schließt sich Scotus an die Definition des hl. Augustin von den göttlichen Ideen an und bemerkt, Augustinus sei hierin Plato gefolgt, und dieser habe die Ideen für die Wesenheiten der Dinge erklärt (quidditates rerum), und zwar, wie ihm Aristoteles vorwerfe, irrthümlich für in sich selbst existierende, wie Augustinus meine, richtig für im göttlichen Verstand existierende (per se quidem existentes secundum Aristotelem et male, secundum Augustinum in mente divina et bene). Auf jeden Fall also sind die Ideen die quidditates rerum, die Wesen-

[1]) Einzig vom göttlichen Willen im Gegensatz zum göttlichen Wesen und Intellect, unbeschadet des Verhältnisses zu den freien creatürlichen Acten.

heiten der Dinge. Deshalb, fährt Scotus fort, brauche man sich nicht mit der Frage über jene Relationen abzumühen, da ja nach der gegebenen Erklärung das erkannte Object selbst die Idee sei. Er fügt dann zur Lösung der Schwierigkeiten hinzu, es sei zuzugeben, daß die Weisheit Gottes zu ihrer Vollständigkeit allerdings auch die Erkenntnis der Creatur erheische, und die Creatur, insofern sie von ihm erkannt werde, sei eben die Idee (quae creatura, ut intellecta ab ipso, est idea[1]). Es wird jetzt wohl keinem Zweifel mehr unterliegen können, daß die principia necessaria der 39. Distinction, obgleich nicht das Wort rerum danebensteht, doch, wie Ritter richtig sagt, Principien der Dinge und Principien des Seins sind. Und das hätte freilich auch kürzer gezeigt werden können, nämlich durch die einfache Bemerkung, daß Scotus in Uebereinstimmung mit der ganzen Scholastik die intuitiv erkannte göttliche Wesenheit auch für das Materialprincip der Erkenntnis aller Dinge erklärt, d. h. in ihr nicht nur die Regel und Norm sieht, nach welcher alles bemessen werden muss, sondern auch die Quelle des Inhaltes der Begriffe und Dinge und der constitutiven Vollkommenheiten derselben. Daß dem so ist, weist Mastrius, der getreue Schüler des Scotus, überzeugend nach und zwar zum Theil gerade aus unserer 35. Distinction[2]). Besonders aber beruft er sich auf die dritte Quästion des prologus sententiarum, wo Scotus lehrt, die göttliche Wesenheit sei das subjectum theologiae; unter Subject einer Wissenschaft versteht er aber dasjenige, dessen Erkenntnis zur Erkenntnis des Uebrigen führt; dann fügt er die Schlusswworte der einzigen Quästion der 10. Distinction hinzu: ‚Die göttliche Wesenheit, welche Gott schaut, ist für ihn der Grund, alles andere auf die vollkommenste Weise zu erkennen, und folglich der Grund, alles Erkennbare intuitiv zu erkennen, wenn auch keines in sich existierte‘[3]).

---

[1]) Andere Belegstellen s. bei Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters 2. Bd S. 832 u. 833. [2]) Divina essentia ita movet divinum intellectum ad cognitionem creaturarum, ut prius moveat ad cognitionem sui ipsius, et ideo Deus intelligit creaturas, quia intelligit seipsum . . ergo cognoscit creaturas per essentiam suam ut in medio cognito velut eminenter continente ipsas et *quoad earum entitatem*. In 1. l. Sent. Disp. 3 q. 1. [3]) Essentia sua, quam intuetur, est ratio perfectissime cognoscendi omnia alia, et per consequens est ratio cognoscendi intuitive quodlibet cognoscibile, licet nullum existeret in se.

Es walten freilich auch hier ganz bedeutende Unterschiede inbetreff des Verhältnisses von Wesenheit, Erkennen und Gegenstand in Gott zwischen Thomas, Scotus und deren Schulen ob, allein Ritschl ist so weit nicht vorgedrungen, und in dem Punkte, in welchem er Verschiedenheiten nachweisen will, herrscht Uebereinstimmung, d. h. Thomas sowohl wie Scotus halten daran fest, daß die innere Möglichkeit und Wesenheit der Dinge nicht nur logisch im Sinne Ritschls, also etwa durch die Beziehung auf eine Norm, die den Inhalt frei und unbestimmt ließe, sondern inhaltlich gegeben und bestimmt sind; denn in genauer Uebereinstimmung mit Scotus gibt Thomas als Object der göttlichen Allmacht an: quidquid habet rationem entis, oder ‚was absolut möglich ist', und dies entscheidet er ex habitudine terminorum (25, 3).

Wir stehen also wieder vor unserer früheren Frage: Mit welchem Recht interpretiert Ritschl in die allgemeine scholastische Lehre des Scotus eine ganz besondere Quelle aller möglichen Irrthümer hinein? Damit sind aber auch die übrigen, oben erwähnten Interpretationsversuche Ritschls zurückgewiesen. Die Ausdrücke in primo instanti naturae und in secundo instanti naturae bezeichnen nicht den Gegensatz zwischen Ewigkeit und Willen, der nicht existiert, weil Gott alles, was er will, von Ewigkeit will, sondern denjenigen zwischen der inneren Möglichkeit der Dinge gleichsam im Entstehen gedacht und in ihrer Vollendung. Im letzteren Stadium befindlich werden die Dinge freilich nach Scotus dem göttlichen Willen sozusagen zur Auswahl angeboten; damit ist aber nicht gesagt, was sie sind, sondern was mit ihnen geschieht. Die Unbekanntschaft mit diesem Sachverhalt hat es ermöglicht, daß Ritschl zugleich mit dem erwähnten halben Zugeständnis das Gegentheil davon auszusprechen scheint, daß nämlich die Ideen einfach vom Willen abhängen. Wenn dieses letztere auch von Ritschl nicht unumwunden ausgesprochen wird, wahrscheinlich deshalb, weil dann zu klar hervorträte, daß es nicht bewiesen wird, so wird es später, wo von den ‚scotistischen Folgerungen' die Rede ist, stillschweigend vorausgesetzt; denn jene Beschuldigungen, Gott könne alles erlaubt machen, sind nur dann scotistische Folgerungen, wenn es scotistische Lehre ist, daß die göttlichen Ideen ohne Distinction und Vorbehalt vom göttlichen Willen abhängen[1]. Dieses wird also hier unter

[1] In dem historischen Bericht über die Entwicklung des scotistischen Gottesbegriffs sagt Ritschl mit aller Unumwundenheit: ‚Nachdem Duns

allerlei unklaren Redewendungen halb versteckt und halb offen nahegelegt. Der Kunstgriff, den Ritschl anwendet, liegt darin, daß er anfangs mit Scotus von der Zufälligkeit der Schöpfung usw. redet und damit zugibt, daß Scotus nur die Existenz der Dinge vom göttlichen Willen abhängig macht, allmählig aber wird diese Unterscheidung vernachlässigt, es ist einfach von Dingen und Ideen die Rede, und beides wird als ganz und gar vom Willen abhängig dargestellt. Ihren Höhepunkt erreicht diese Confusion in folgendem Satz: ‚Deshalb sind auch die Ideen abgeleitete Erkenntnisgegenstände (objecta secundaria cognita), d. h. Erkenntnisse Gottes, welche von seinem Wollen abhängen und als solche keine Nothwendigkeit haben. Sie stellen das dar, was für Gott auszuführen möglich ist (operabilia), und schließen darum wiederum keinen Grund der Nothwendigkeit für die Ausführung in sich (38, 1, 5)‘. Hier wird dasjenige, was Scotus von den Ideen in einem zweifachen Stadium, nämlich vor und nach der Wahl des Willens, sagt, in eins zusammengeworfen, und so die ‚absolute Willkür‘ construiert. Nirgends sagt Scotus, die Ideen seien deshalb oder dadurch abgeleitete Erkenntnisgegenstände, daß sie vom Willen abhängen. Er verweist vielmehr zum Verständnis dieses Ausdruckes auf die in der 35. Distinction besprochene Definition Augustins von den göttlichen Ideen; dort aber heißt es, wie wir sahen, das erkannte Object selbst sei die Idee, und da dieses Object etwas von Gottes Wesenheit Verschiedenes und von ihr Abgeleitetes ist, heißt es im Gegensatz zu dieser als dem objectum primarium — objectum secundarium; aber ein solches, welches nach den beigebrachten Zeugnissen nicht ‚vom Wollen abhängt und keine Nothwendigkeit hat‘, sondern dem Wollen vorausgeht und logisch wie metaphysisch nothwendig ist. Auf welchen Grund hin Ritschl objecta secundaria ‚erklärt‘, indem er hinzufügt: ‚d. h. Erkenntnisse Gottes, welche von seinem Wollen abhängen‘ usw. ist also eines der vielen Räthsel, welche das Studium

---

Scotus durch die Vollendung des indeterministischen Gottesbegriffs die Ideen der Dinge als Producte der göttlichen Willkür, d. h. als Gedanken dargestellt hatte, die weder für Gott selbst Nothwendigkeit haben, noch Nothwendigkeit ihrer Ausführung in sich schließen, so folgerte die neue Schule, daß unsere Begriffe von den Dingen nur nomina, und unsere Begriffe ohne Realität seien‘. (Jahrbücher für deutsche Theologie XIII, S. 70.)

der Ritschl'schen Forschungen bietet. Noch vermehrt wird das Staunen, wenn man die unmittelbar folgenden Worte liest: ,Sie stellen das dar, was für Gott auszuführen möglich ist (operabilia) und schließen darum wiederum keinen Grund der Nothwendigkeit für die Ausführung in sich', denn da das Subject auch dieses Satzes dieselben Ideen sind, welche objecta secundaria d. h. vom Willen abhängige heißen, entsteht der Schein, als ob die göttlichen Ideen mit ihrem ganzen Inhalt vom göttlichen Willen abhängig seien oder als ob die Möglichkeit der Dinge ein Product des göttlichen Willens wäre. Wir sagen, es entsteht dieser Schein, und wiederholen, daß die häufig wiederkehrende Beschuldigung von der göttlichen Willkür ohne alle sittliche Beschränkung diesen Schein, ob bewußt oder unbewußt, als Wahrheit voraussetzt. Die hier zugrunde liegende Unklarheit kommt zum unwillkürlichen Ausdruck in der mehrmaligen Gleichsetzung von ,Ideen' und ,Zweckgedanken'. Mit anderen Worten: Ritschl ist der Ansicht, daß eine Idee, welche nicht die Beziehung auf einen Zweck einschließt, und zwar so, daß derselbe ein nöthigendes Motiv zu ihrer Ausführung enthält, keine Idee ist[1]. ,Indem der Wille Gottes als die Ursache alles logisch Möglichen bezeichnet wird, reicht er ja eben nicht zu, um das wirklich Gewordene zu erklären. Um das Wirklichwerden der einen Möglichkeit aus dem göttlichen Willen zu erklären, müssen wir trotz der Selbstgewißheit des doctor subtilis einen nothwendigen Mittelgrund fordern'. Das ist also der Grund der scotistischen ,Willkür': Entweder ein nöthigendes Motiv oder Willkür. Scotus begeht demnach denselben Fehler wie Thomas: Er faßt den Selbstzweck Gottes mit dessen Zwecken in der Welt nicht durch das System der göttlichen Ideen zusammen. Das ist aber wieder der Punkt, an welchem die Ritschl'sche Intuition Licht verbreitet

[1] Vgl. Suarez, De legibus l. 2 c. 3 n. 3: Differt idea ab exemplari, quod idea est mere naturalis in Deo, unde est etiam de rebus possibilibus; exemplar autem involvit respectum liberum, quia exemplar involvit causalitatem aliquo modo actualem, ita ut aliquid ad illius imitationem fiat, vel futurum sit. Ebenso sagt Thomas 15, 3, daß es in Gott Ideen von allem von Gott Verschiedenem gibt, mag es zur Existenz bestimmt sein oder nicht; im ersten Falle sind sie Musterbilder (exemplaria), im zweiten einfache Erkenntnisse. Trotzdem meint Ritschl, nach Thomas sei in den Ideen die scientia approbationis vollzogen und durch die Ideen werde die Wirklichkeit begründet und von dem blos als möglich Gedachten unterschieden (S. 298).

hat. Es wird also bei der Darstellung der Gotteslehre Ritschls hierauf zurückgegriffen werden.

Wenn es nun auch, ebenso wie in Hinsicht auf den hl. Thomas, weder erquicklich noch nothwendig ist, alle Missverständnisse der scotistischen Lehre, welche Ritschl widerfahren sind, zu constatieren, so muss dies doch wegen der Bedeutung der Sache mit seiner Darstellung der scotistischen potentia absoluta und ordinata geschehen, welche nichts weniger gewährt als ‚den Schlüssel zur praktischen Weltanschauung des Duns'[1]). Schon diese einleitende Bemerkung hat etwas Ueberraschendes, zumal wenn man bedenkt, daß Kleutgen, nachdem er die Definition der potentia absoluta und ordinata gegeben, hinzufügt — und zwar mit Berufung auf dieselbe 44. Distinction, welche für Ritschl den ‚Schlüssel der praktischen Weltanschauung des Duns' gewährt: Haec est expositio S. Thomae, Duns Scoti aliorumque[2]). Doch wir müssen der Führerschaft Ritschls folgen. Auch hier glaubt Ritschl mit Bezugnahme auf die 39. Distinction die Gesetze der Logik als die einzigen nach Scotus für Gott giltigen bezeichnen zu können, so daß die potentia Dei absoluta die nur an das Gesetz des Widerspruches gebundene Willkür wäre. Es ist aber nachgewiesen, daß Scotus dort nicht von rein logischen, sondern von metaphysischen Principien spricht, also ist das Fundament der falschen Ritschl'schen Auffassung schon von vornherein entkräftet. Es lohnt sich indes der Mühe, die Lehre des Duns Scotus selbst zu vernehmen, um dann Ritschls Interpretation mit ihr zu vergleichen. Scotus sagt: In jedem mit Verstand und Wille Thätigen, welches in Uebereinstimmung mit dem Gesetz (legi rectae) handeln kann, aber doch nicht mit Nothwendigkeit in Uebereinstimmung mit dem Gesetze handelt, ist die potentia ordinata von der potentia absoluta zu unterscheiden. Der Grund davon ist

---

[1]) Eine ähnliche Bedeutung scheint Dr. Wilhelm Kahl der scotistischen Lehre von der potentia absoluta beizumessen, wenn er schreibt: ‚Die Willkür des göttlichen Rathschlusses steht über der Verstandeserkenntnis des Guten. Gott kann den Gesetzen der natürlichen und moralischen Ordnung zuwider handeln, er kann sie nach seinem Belieben abändern und durch andere ersetzen, die absolut giltig sind, sobald Gott sie statuiert. Der Primat des göttlichen Willens erleidet durch nichts eine Beschränkung!' Die Lehre vom Primat des göttlichen Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes (S. 105). [2]) Institutiones theol. etc. De Ipso Deo p. 385.

dieser: Jenes Thätige kann in Uebereinstimmung mit dem Gesetz handeln (conformiter illi legi **rectae**), und dann handelt es nach der potentia ordinata. Denn sie ist geordnet (ordinata), insofern sie das Princip ist, etwas in Uebereinstimmung mit dem Gesetz nach der von demselben Gesetz bestimmten Ordnung auszuzuführen, aber so, daß zugleich außer oder gegen jenes Gesetz zu handeln möglich ist; und dadurch erstreckt sich die potentia absoluta weiter (est excedens) als die potentia ordinata. Und deshalb ist nicht nur in Gott, sondern in jedem frei Thätigen, welches nach dem richtigen Urtheil der Vernunft oder nach dem Gesetz, aber auch außer dem Bereich des Gesetzes und gegen das Gesetz handeln kann, die potentia ordinata und absoluta zu unterscheiden. Deshalb sagen die Juristen, jemand könne etwas de facto thun, d. h. nach seiner potentia absoluta, oder de jure d. h. nach der potentia ordinata secundum jura. Wenn aber jenes Gesetz, nach welchem geordnet zu handeln ist, nicht in der Gewalt des Handelnden steht, kann sich dessen potentia absoluta nur dann inbezug auf einiges weiter erstrecken, als seine potentia ordinata, wenn er inbetreff ihrer ungeordnet handelt (inordinate). Denn jenes Gesetz behält nothwendig seine Geltung (necessarium est, illam legem stare) für ein so beschaffenes Thätige, und eine nicht mit demselben übereinstimmende Handlung ist nothwendiger Weise nicht recht und nicht geordnet, weil ein solches Thätige verpflichtet ist (tenetur), nach dem Gesetz, unter dem es steht, zu handeln. Und deshalb handeln alle, die unter dem göttlichen Gesetz stehen, ungeordnet, wenn sie nicht nach demselben handeln. Wenn aber das Gesetz und seine Richtigkeit in der Gewalt des Handelnden steht, so daß es seine Richtigkeit nur daher hat, daß es von ihm festgesetzt ist, kann er recht handeln, obgleich er anders handelt, als das Gesetz lautet, weil er ein anderes (ebenso) richtiges Gesetz machen kann, um nach ihm geordnet zu handeln; und dann würde sich seine potentia absoluta nicht einmal schlechthin weiter als seine potentia ordinata erstrecken, denn sie wäre nach dem zweiten Gesetz ebenso gut geordnet wie nach dem ersten, freilich würde sie die nach dem ersten Gesetz geordnete potentia überschreiten, gegen welches oder außer dessen Bereich die betreffende Handlung ist.

Nach diesen Erklärungen fügt Scotus hinzu, daß e i n i g e Gesetze nur vom freien göttlichen Willen festgesetzt seien, weil in

ihnen keine innere Nothwendigkeit liege, oder keine necessitas ex terminis; aber auch von diesen Gesetzen, die der Ritschl'schen ‚grundlosen und zufälligen Willkür' so weiten Spielraum bieten, sagt er sehr bedeutungsvoll: Sufficit ad propositum dicere, quod *statuuntur a sapientia divina*. Wenn nun Gott in Uebereinstimmung mit diesen von ihm selbst frei festgesetzten Gesetzen handelt, handelt er nach seiner potentia ordinata; da er aber vieles thun kann, was mit denselben nicht übereinstimmt, schreibt man ihm auch eine potentia absoluta zu, weil er auch dieses geordnet thun kann (ordinate). Und daß außer dem, was in Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen geschieht, vieles auf geordnete Weise (ordinate) geschehen kann, schließt keinen Widerspruch in sich, weil die Richtigkeit (rectitudo) jenes Gesetzes, mit Bezug auf welches von recht und geordnet handeln die Rede sein kann, in der Gewalt des Handelnden selbst ist. Ein solcher kann ebenso gut, wie er anders handeln kann, ein anderes Gesetz machen; und wenn ein solches von Gott gemacht würde, so wäre es recht, denn kein Gesetz ist recht (recta), außer insofern es vom göttlichen Willen gutgeheißen wird. (Bei diesen letzten Worten darf man nicht vergessen, daß Scotus kurz vorher angedeutet hatte, manche Gesetze müsse der göttliche Wille nothwendig gutheißen.) In diesem Falle erstreckt sich seine potentia absoluta auf nichts anderes, als was geordnet geschähe, wenn es geschähe. Es geschähe zwar nicht geordnet nach dieser Ordnung, aber es geschähe geordnet nach einer anderen Ordnung, welche der göttliche Wille ebenso gut festsetzen könnte, wie er anders handeln kann.

Es wird dann weiter ausgeführt, daß man eine allgemeine und eine besondere Ordnung unterscheiden könne, daß aber auf letztere der Begriff des Gesetzes nicht im eigentlichen Sinne anwendbar sei, weil jedes Gesetz einen allgemeinen Charakter habe. Gott kann gegen beide Ordnungen geordnet handeln, ordinate potentia absoluta, der Name potentia ordinata wird aber nur angewendet inbezug auf die Ordnung des allgemeinen Gesetzes, nicht inbezug auf die des besonderen für den speciellen Fall. Dies ist hieraus ersichtlich: Es ist möglich, daß Gott einen rettet, der in Wirklichkeit in der Todsünde sterben und verdammt werden wird, den Judas aber, der schon verdammt ist, kann er nicht retten, und doch ist dies nach der potentia absoluta Gottes nicht unmöglich, weil es keinen Widerspruch einschließt. Also ist

die Unmöglichkeit der Rettung des Judas von derselben Art wie die Möglichkeit der Rettung jenes ersten (im ersten Beispiel, also jenes Menschen, der in der Todsünde sterben und verdammt werden wird), also kann er jenen ersten nach der potentia ordinata retten, und dieses ist wahr, den Judas aber nicht. Demnach handelt es sich in beiden Fällen um die potentia ordinata inbezug auf die allgemeine Ordnung. Denn wenn Gott jenen ersten retten würde, so stände diese besondere Anordnung nicht in Widerspruch mit den Gesetzen, die überhaupt für die Rettung und Verdammung der einzelnen gelten, nämlich mit dem Gesetz, daß jeder, der in der Todsünde stirbt (finaliter malus) verdammt werden wird, weil jener noch nicht in der Todsünde gestorben ist (non est finaliter peccator), sondern aufhören kann, im Stand der Todsünde zu sein, so lange er noch im Prüfungsstadium ist, weil Gott ihm noch mit seiner Gnade zuvorkommen kann; so würde ja auch ein König dadurch, daß er jemand, den er von einem Mord abgehalten hat, nicht zum Tode verurtheilt, nicht gegen das allgemeine Gesetz gegen die Mörder handeln. Das Gegentheil würde aber von der besonderen Anordnung der Rettung des Judas gelten. Denn Gott kann zwar auch die Rettung des Judas als nach einer potentia ordinata möglich voraussehen, aber nicht nach einer auf dieselbe Weise wie im ersten Beispiel geordneten, denn in dieser Weise ist sie vielmehr absoluta, sondern nach einer auf andere Weise geordneten, nämlich nach einer speciell zu treffenden Anordnung. Schlussfolgerung: Gott kann den Judas potentia absoluta retten, jenen Sünder im ersten Beispiel aber kann er potentia ordinata retten, obgleich er nie gerettet werden wird; einen Stein aber kann er weder mit dieser noch mit jener selig machen. Schließlich bemerkt Scotus, wie Gott das Gegentheil von dem wollen könne, was er wirklich will, sei aus dist. 39 ersichtlich. In dieser schon oft besprochenen Distinction findet sich aber, wie wir sahen, die Bestimmung desjenigen Momentes, welches die Freiheit in ihrer Vollkommenheit ausmacht, und das liegt eben gerade darin, daß der Wille im selben Augenblick, wo er sich für den einen Theil entscheidet, sich auch für den anderen entscheiden könnte[1]). Das ganze Geheimnis

[1]) Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod

dieser Lehre, welche den Keim aller möglichen Irrthümer und Irrlehren enthalten soll, ist eine mehrfache Anwendung des Satzes des hl. Thomas: Deus potest alia facere quam quae facit (25, 5). Dies alles wird noch deutlicher und führt zu vollständigerer Lösung theils schon erwähnter Schwierigkeiten, wenn man es mit dem Inhalt der 45. Distinction des Scotus, welche unmittelbar auf jene von der potentia ordinata und absoluta folgt, vergleicht. Scotus sagt dort, daß Gott alles, was er will, von Ewigkeit will, und nichts in der Zeit zu wollen anfängt, weil letzteres nicht ohne Veränderung geschehen könnte. Diese Veränderung könnte aber nicht im gewollten Gegenstande stattfinden, weil dieser dadurch, daß er gewollt werde, erst sein Sein erhalte; also müßte die Veränderung eine Veränderung des Willens selbst sein; und auch hier werden wir von Scotus selbst wieder auf dist. 39 zurückgewiesen. Vielleicht gaben die Worte objectum volitum non habet esse nisi quia volitum den Anlaß, die Abhängigkeit der Möglichkeit der Dinge vom göttlichen Willen zu übertreiben; jedenfalls mit Unrecht. Denn an der Stelle, auf die uns Scotus selbst zurückweist, macht er die schon erwähnte Eintheilung: voluntas ut est receptiva, ut est operativa, ut est productiva, und sagt, der göttliche Wille besitze seine Freiheit, insofern er operativ ist, man könne ihm aber doch auch eine gewisse Freiheit beilegen, insofern er productiv ist, denn er bringe eben durch und mit seiner operatio die Dinge in esse volito hervor. Es handelt sich aber in dieser Frage um die conditiones *existentiae*; also ist das Sein, welches der Gegenstand durch den Willen erhält, die Existenz, beziehungsweise die Bestimmung zur Existenz zu gelangen, welche er, wie Scotus richtig sagt, entweder von Ewigkeit oder nie hat. So wird es auch klar, welche Bestimmtheit Scotus leugnet, indem er es in Abrede stellt, ‚daß der erste Verstand Gottes dem Willen einen bestimmten Gedanken der Dinge darbiete, weil dann der Wille nicht die Freiheit habe, denselben nicht zu wollen (38, 1, 2)‘, womit Ritschl die ‚Erwartung‘ Ritters

---

posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam ut est prior naturaliter tendentia in illud objectum, nec solum ipsa, ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam inquantum est volens; quia sicut voluntas nostra, ut prior naturaliter suo actu, *ita elicit actum illum, quod possit in eodem instanti elicere oppositum*, ita voluntas divina etc.

in ‚Widerspruch‘ findet, ‚daß der erste Verstand Gottes auch auf den Plan der möglichen Welt einwirken werde, welchen der Wille Gottes ergreift und verwirklicht‘. Scotus leugnet in der 38. Dist. nur das Vorangehen eines solchen dictamen practicum vor dem Willensact, welches letzteren nothwendig machen würde, als die Bestimmung der Objecte zur Existenz, nicht aber ihre inhaltliche Bestimmtheit und ebenso wenig ihre Möglichkeit. Er sagt mit größter Klarheit und Präcision inbezug auf den göttlichen Intellect: Distinguendo de instanti naturae in *primo* apprehendit *quodcunque operabile,* ita universalia principia operabilium sicut *operabilia particularia.* Et in secundo offert omnia ista voluntati, quorum omnium aliqua acceptat tam principiorum practicorum quam particularium operabilium, et tunc in tertio signo intellectus scit aeque immediate illa particularia sicut illa universalia, et ita non acquirit cognitionem illorum particularium ex principiis praedeterminatis per voluntatem. Und damit gar kein Zweifel möglich sei, was allein vom Willen abhänge, fügt er hinzu, das werde deutlicher werden bei der Untersuchung über die Erkenntnis Gottes von den futura contingentia.

Kehren wir nun wieder zur 45. Dist. zurück, so folgt eben daraus, daß jedes Wollen in der Zeit eine Veränderung in Gott selbst hineintragen würde, im Zusammenhalt mit der anderen Wahrheit, daß Gott überhaupt etwas von ihm selbst Verschiedenes wollen kann, daß er es nur von Ewigkeit wollen kann. Nachdem so die Möglichkeit constatiert ist, geht Scotus noch eigens auf die Wirklichkeit der göttlichen Willensbeschlüsse über, denn die Frage lautete ja: utrum ab aeterno Deus *voluit* alia a se. Er sagt also, Gott wolle de facto weder beide Theile des Gegensatzes, weil das unmöglich ist, noch auch keines von beiden oder nichts, weil dann auch nichts existieren würde, also wolle er (nach der früheren Feststellung natürlich von Ewigkeit) das eine von beiden (nämlich das wirklich zu irgend einer Zeit zur Existenz gelangende). In diesem letzten Passus handelt es sich offenbar nicht mehr um den Gegensatz zwischen Wollen in der Zeit und Wollen in der Ewigkeit oder vielmehr von Ewigkeit, sondern um den Gegensatz der (wirklichen oder möglichen) Objecte, unter welchen Gott gewählt hat. Hier ergibt sich also eine neue Beleuchtung der Ritschl'schen Erklärung von in primo instanti naturae mit

‚im ersten Augenblick seines Wesens, also in der Ewigkeit‘. Wir haben aber den Inhalt der 45. Dist. deshalb hier angeführt, weil dadurch besser hervortritt, warum sowohl Scotus wie Thomas gerade inbezug auf Gott die Frage stellen, ob er das Gegentheil von dem thun könne, was er thut, während doch andererseits beide diese Fähigkeit für ein charakteristisches Merkmal jeder Freiheit, auch der menschlichen, erklären. Der Grund hiefür ist von Scotus angedeutet: Im Menschen ist diese Freiheit nicht ohne Unvollkommenheit, weil sie nicht ohne Uebergang von der Potenz zum Act ist. In unserem Denken verbinden wir nun unwillkürlich das, was nur eine Unvollkommenheit der Freiheit ist, mit der Freiheit selbst, und deshalb wird es uns schwer, sie in Gott zu denken. Die Freiheit Gottes ist aber nicht die Fähigkeit einer Potenz zu verschiedenen Acten, sondern die eines Actes inbezug auf verschiedene Objecte. Dazu kommt, daß die Wahl, von der wir nach unserer Redeweise kaum anders sagen können, als daß sie möglich war, von Ewigkeit stattgefunden hat und nur ein begriffliches Früher der Möglichkeit des Gegentheils vor sich hatte. Daher kommt es, daß die Behauptung, Gott könne das Gegentheil von dem thun, was er thut, auf den ersten Blick etwas Befremdendes hat, weil wir uns eben das nunc stans der Ewigkeit nicht anschaulich machen können und nicht begreifen, daß jenes begriffliche Früher nie näher oder weiter vom wirklichen Willensentschluss entfernt war, als es jetzt der Fall ist und in alle Zukunft sein wird. Da also in diesem Punkt ruhiges Eingehen auf die Sache und genaue Terminologie vor allem am Platze wären, hat Ritschl sehr leichtes Spiel, indem er den eigentlichen tieferen Grund der Frage unberührt läßt und einige in ihrer Unvermitteltheit paradox klingende Sätze neben einander stellt. Er sagt vom Inhalt der 44. Dist., den er nur unvollständig wiedergibt: ‚Durch diese Grundsätze ist die durch keinen positiven Zweck, sondern nur durch das logische Gesetz vom Widerspruch gebundene Willkür auch als Maßstab des göttlichen und des menschlichen Handelns durchgeführt. Etwas ist Norm für beide nur, sofern es von Gott gewollt ist und keinen logischen Widerspruch in sich schließt, und diese Norm ist auch für Gott nicht bindend, wenn das Gegentheil logisch widerspruchsfrei ist. Das Gesetz, quod omnis glorificandus prius est gratificandus, gilt nur, weil Gottes Wille es gebilligt hat. Wenn es keinen Widerspruch in sich schließt, daß einer auch

ohne Begnadigung zur Herrlichkeit geführt werde, wenn also auch dieser Gedanke aus dem göttlichen Verstande seinem Willen dargeboten werden kann, so handelt Gott recht und ordentlich, wenn er auch einmal ausnahmsweise hiernach verführt. So ist es für Gott auch nach seiner potentia absoluta nicht nur möglich, einen zu retten, obgleich derselbe in einer endgiltigen Todsünde stirbt und verdammt wird, sondern er kann auch den schon verdammten Judas retten, da dies keinen Widerspruch in sich schließt (44, 1, 3)'. Im letzten Satz hat Ritschl, wie man sieht, den Gedanken des Scotus gar nicht erfaßt, denn dieser stellt den im ersten Beispiel fingierten, in der Todsünde sterben werdenden Menschen nicht auf eine Stufe mit Judas, sondern diesem entgegen, behauptet für beide nicht ein und dieselbe Möglichkeit der Rettung, sondern negiert für Judas die, welche er für den andern affirmiert, und dies ist nicht die potentia absoluta, sondern die ordinata, denn, wie er erklärt, wer noch in statu viae ist, und in diesem Fall ist jener erste, also in einem anderen als Judas, kann gerettet werden, obgleich er verdammt werden wird, und er kann gerettet werden potentia ordinata, d. h. nach den Gesetzen, welchen alle noch lebenden Sünder unterstehen. Der Unterschied von allgemeiner und besonderer Ordnung ist in der Wiedergabe dieser Beispiele von Ritschl außeracht gelassen, und hier wie auch in der übrigen Darstellung mit in den Strudel der allgemeinen Confusion hineingezogen. Die übrigen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten ergeben sich aus der Vergleichung mit der wirklichen Lehre des Scotus von selbst. Wir fragen aber wiederum, ob diese Lehre irgend etwas Falsches oder auch nur Singuläres in sich birgt, und ob Ritschl berechtigt war, sie später wiederholt als eine Quelle von Irrthümern zu bezeichnen, wie wenn er das früher bewiesen hätte. Daß er sie aber nicht verstanden hat, beweisen außer seiner Darstellung auch seine unmittelbar folgenden, schon angeführten Worte, das alles sei folgerecht, wenn in Gott gar keine Norm desjenigen angenommen werde, was für ihn einen ethischen Widerspruch in sich schlösse. Er ist also der Ueberzeugung, Scotus kenne eine solche ethische Beschränkung nicht. Nun ist aber gezeigt worden, daß er dem göttlichen Willensentschluß nicht nur logische, sondern auch metaphysische Principien vorausgehen läßt. Diese Principien gelten für die Wesenheit der Dinge. Unter diesen Dingen befinden sich auch die vernünftigen und freien Wesen. Für diese ist das

ethisch Gute ebenso mit dem Wesen gegeben und gefordert, wie das physisch Gute für unvernünftige Wesen. Aus dem Bereich dessen also, was Gott in dieser Ordnung frei wollen und bestimmen kann, ist das ethisch Böse eo ipso ausgeschlossen, und dies ist von Thomas wie von Scotus als selbstverständlich in den Ausdrücken quidquid est volibile pro Deo und ähnlichen eingeschlossen. Freilich hat keiner von beiden die Behandlung ontologischer Principien mit ethischen Fragen vermengt; aber das wäre auch nicht möglich gewesen, ohne — was manche protestantische Kritiker bei Ritschl geschehen glauben — die Confusion zum Princip zu erheben. Soweit aber überhaupt ethische Wahrheiten in ontologischen grundgelegt sind, ist dies auch in der Lehre des Scotus der Fall. Außerdem hat dieser die ethische Frage an den Stellen, wohin sie gehört, auch eigens behandelt, und wir müssen ihm darin folgen, was Ritschl auffallender Weise nicht gethan hat, obgleich er dem scotistischen System gerade in der Ethik die größten Schwächen nachweisen will.

Wenn man von einem ethischen Moment in Gott spricht und die Existenz einer ethischen Norm in ihm behauptet, so kann das nicht den Sinn haben, es gebe ein Gesetz, welches für Gott verpflichtende Kraft habe, also ein Gesetz für ihn wäre. Die ethische Norm in Gott kann keine solche für ihn sein, nicht nur weil niemand sich selber als Gesetzgeber gegenüberstehen kann, sondern auch weil die dem Willen von der Vernunft zu bietende Direction nur dort im eigentlichen Sinne möglich ist, wo Vernunft und Wille verschiedene Vermögen sind. Das ethische Moment in Gott kann vielmehr nur in seiner Heiligkeit bestehen, und diese ist nichts anderes als die Liebe, mit der er sich selbst liebt[1]). Die

[1]) Vgl. Card. Franzelin, Tractatus de Deo uno th. 25. Secundo consideranda est bonitas in ordine morali, quae dicitur sanctitas . . Deus est positive ipsa sanctitas, quia sicut ejus essentia intrinsece est ipsa rectitudo, non velut conformata ad aliquam normam, sed ut ipsa ex se recta est et norma omnis rectitudinis; ita est ipse amor hujus essentiae adaequatus amobilitati objecti, i. e. *infinitae substantialis bonitatis amor infinitus.* Lessius, De perfectionibus moribusque divinis l. 8 c. 1: Sanctitas est bonitas moralis, quae generatim nihil est aliud quam perfectio morum in actu vel habitu . . Sed altioris longe ordinis est perfectio divina; non enim voluntas divina ejusque mores accidentario modo conformes sunt legi aeternae, sed essentialiter et ab intrinseco, neque per varias virtutes sed per essentiam suam, quatenus ea rationem voluntatis obtinet.

Liebe Gottes zu sich selbst hat aber Scotus mit allen Scholastikern gelehrt, also auch seine Heiligkeit, also auch die göttliche Heiligkeit, insofern sie die Norm der menschlichen ist; denn so wenig Consequenz, daß er diese beiden Momente der göttlichen Heiligkeit für trennbar oder nicht nothwendig zusammengehörend betrachtet hätte, darf man dem Doctor subtilis nicht zutrauen. Er hat aber auch selbst diesen Zusammenhang ausdrücklich hergestellt und damit ein ewiges und nothwendiges Naturgesetz auf der festesten Grundlage, nämlich in der göttlichen Wesenheit selbst begründet. Es geschieht dies in der 27. und 28. Distinction des dritten Buches über die Liebe zu Gott und zu den Menschen. In der ersten dieser beiden Distinctionen bespricht Scotus den Act, das Object und die Nothwendigkeit der Liebe zu Gott. Im Object unterscheidet er ein dreifaches Moment und stellt den Satz auf, daß das dem Objecte des Actes der Liebe zu Gott Eigenthümliche und Wesentliche nichts anderes sei, als das, was in Gott selbst das Wesentliche ist. ‚Denn gerade die Eigenthümlichkeit dieses Wesens ist das formelle Motiv für jeden theologischen Act und Habitus, und zwar für jedes vernünftige Wesen, wie im ersten Buch in der Quästion über das Object der Theologie gesagt wurde. Dies kann kurz so bewiesen werden: Ein Vermögen, dessen Formal- oder Materialobject sich in vielen Dingen findet, kann nur in dem vollkommen zur Ruhe kommen, in welchem sich die Eigenthümlichkeit seines Objectes am vollkommensten findet. Das entsprechende Object jedes Erkenntnis- und Willensvermögens ist aber das ganze Reich des Seins. Also kann es in keinem geschaffenen oder ungeschaffenen Wesen zur Ruhe kommen, außer in dem, welches das vollkommenste Sein besitzt; das ist aber allein das erste Wesen, nicht insofern es Beziehungen zu anderem hat, sondern insofern es dieses Wesen ist‘. Wie hier gesagt wird, daß das Object aller unmittelbar auf Gott gerichteten Acte nur Gott sein könne, so wird vom vollkommensten dieser Acte, dem der Liebe, ausgeführt, ‚daß er dem Urtheil der bloßen Vernunft entspreche, nach welchem das Beste am meisten geliebt werden müsse; also ist dieser Act gut (rectus), und seine Güte ist von selbst klar, wie die eines Grundprincips der Handlungen. Denn etwas muss am meisten geliebt werden, und das kann nur das höchste Gut sein, sowie auch von Seite des Intellects nur das höchste Wahre fester als alles andere für wahr gehalten oder geglaubt werden muss‘. Daß hier nicht etwa

eine Ausnahmestellung für die theologischen Tugenden beansprucht werde, sondern dieselben, im besonderen die Liebe, zwar ihrer speciellen Eigenthümlichkeit nach, aber — und dieses der Natur der Sache entsprechend — doch nach ihrem allgemein sittlichen Charakter in Betracht gezogen werden, zeigen die unmittelbar folgenden Worte: ‚Dies wird durch folgenden Grund bestätigt: Die sittlichen Gebote gehören zum Naturgesetz, und folglich gehört das Gebot ‚Du sollst den Herrn deinen Gott lieben‘ zum Naturgesetz; und deshalb ist es auch aus der Natur selbst bekannt, daß dieser Act gut ist‘. Es wird hier also das Gebot der Liebe zu Gott im Princip als eines der sittlichen Gebote anerkannt, welche das Naturgesetz constituieren. Dies erhellt auch aus dem, was Scotus über die Nothwendigkeit der Liebe zu Gott sagt. Wie er nämlich das sittliche Moment im Objecte in dessen Seinsvollkommenheit setzte und nicht darein, daß es dem Liebenden Vortheil gebracht habe oder bringen werde, so begründet er auch die absolute Nothwendigkeit der Liebe zu Gott einzig aus innerer Güte und beruft sich dabei auf Aristoteles, nach welchem ein guter Bürger für das Gemeinwohl das Leben opfern müsse; da es aber wenigstens sehr zweifelhaft sei, ob Aristoteles die Unsterblichkeit der Seele angenommen habe, so könne die unbedingte Nothwendigkeit einer so schwierigen Sache nicht aus deren Beziehung zu Lohn, bezw. Strafe, sondern nur aus ihrer Natur und Wesenheit erklärt werden. Dieses Beispiel, welchem Scotus seinen Beifall zollt, zeigt zugleich die innige Verwandtschaft zwischen Gottes- und Menschenliebe, wie sie in Wirklichkeit und in der Auffassung des Scotus vorhanden ist. So wird ungezwungen auf die nächste Distinction über die Nächstenliebe hinübergeleitet, und gleich die Fragestellung im Anfang deutet aufs neue auf deren Zusammenhang mit der Liebe zu Gott hin; sie heißt nämlich: Qualiter ille habitus, quo diligitur Deus, respiciat proximum. Die Antwort enthält die logische Ableitung der Menschenliebe aus der Gottesliebe. Letztere beziehe sich auf Gott nicht als auf ein bonum privatum, sondern als auf das bonum commune; und deshalb würde eine Liebe zu Gott mit Ausschluss anderer von ihr ungeordnet und unvollkommen sein, und dies alles secundum rectam rationem.

Angesichts dieser scotistischen Lehre von der Heiligkeit Gottes und der von ihr geforderten Heiligkeit der Geschöpfe, welche nicht

nur den Stempel der Wahrheit, sondern auch der Erhabenheit an sich trägt, fragt man sich erstaunt, wie Ritschl von Scotus keinen nothwendigen Zweck angegeben findet, ‚nach welchem zu messen wäre, was einen ethischen Widerspruch für Gott wie für die Menschen in sich schlösse, wonach gewisse Gesetze nicht blos für diese unverbrüchlich, sondern auch nothwendiger Ausdruck des in sich einheitlichen und gleichen Willens Gottes wären'. Und er hätte doch so leicht die Lücken seiner Kenntnisse der scotistischen Lehre ausfüllen können, wenn er nur seine Forschungen nicht mit dem ersten Buche abgeschlossen hätte und wenigstens bis zum zweiten vorgedrungen wäre. Und doch findet Ritter, der sich offenbar viel eingehender mit Scotus beschäftigt hat als Ritschl, in dessen Lehre gerade die ethische Seite stark ausgeprägt, und er sieht hierin mit Recht das Gegentheil der von Ritschl proclamierten scotistischen Willkür. ‚Von jener Seite ist es ihm (Scotus) unbestreitbar, daß es keine Willkür Gottes sei, den Willen der sittlichen Geschöpfe auf sich zu richten. Vielmehr einen anderen Zweck als sich konnte er nicht setzen. Nur die Mittel, welche uns zu ihm führen sollten, hingen von seiner Willkür ab'[1]. Die wesentliche Form des natürlichen Sittengesetzes ist also nach dem Urtheil Ritters von Scotus mit aller Strenge festgehalten.

Wir können uns nicht versagen, die Begründung des Sittengesetzes bei Scotus auch aus ontologischen Principien, welche wir an zweiter Stelle zu erörtern uns vorgenommen hatten, zunächst nach der trefflichen Darstellung Ritters zu geben, da dieselbe manches Gesagte bestätigt und das solide Fundament der scotistischen Speculation in diesem Punkte in glänzendem Lichte erscheinen läßt: ‚Nicht anders ist es mit den metaphysischen Begriffen, deren unbedingte Giltigkeit Duns Scotus nicht in Zweifel stellen konnte, da sein ganzes philosophisches Verfahren auf deren Voraussetzung beruht. Sie als nothwendige und unverbrüchliche Gesetze anzuerkennen, dazu hatte er sich den Weg offen gehalten, indem er die Erkenntnis des Wesens Gottes als etwas von seiner Willkür Unabhängiges setzte. In dieser Erkenntnis liegen, wie wir sahen, die Grundsätze alles Seins, denn Gott selbst ist seinem Wesen nach ein Seiendes und sein Gedanke fällt daher auch unter denselben Grundsatz, welchem alles Denken unterworfen ist, unter

---

[1]) Geschichte der Philosophie 8. Bd S. 441.

den Grundsatz des Widerspruchs. So wie nun das Wesen Gottes und der Verstand desselben auch seiner schöpferischen Macht zugrunde liegen, so kann sie auch ihren Geschöpfen die allgemeinen Grundsätze des Seins nur eindrücken und sie in den Verstand der verständigen Geschöpfe legen. Daher kann auch Duns Scotus die natürliche Erkenntnis dieser Grundsätze nicht leugnen, und es kommt nur darauf an, wie weit er sie ausdehnt und welche Grenze er zwischen ihr und den Wahrheiten setzt, welche nur auf der Willkür des geordneten göttlichen Willens beruhen. Bei der Untersuchung hierüber merkt man sehr bald, daß seine Hauptrichtung auf den sittlichen Zweck, welchen er verfolgt, auch mit seinen metaphysischen Grundsätzen in engster Verbindung steht'[1]).

Es ist nun unsere Aufgabe, diese Verbindung des Ethischen mit dem Metaphysischen als seiner Grundlage aus Scotus selbst nachzuweisen. In dieser Beziehung ist es von nicht geringer Bedeutung, daß man es von mancher Seite schon als scotistische Lehre hingestellt hat, daß gewissen Acten der vernünftigen Geschöpfe vor und abgesehen von jedem göttlichen Gebot einzig wegen ihrer inneren Beschaffenheit wahre und eigentliche Sittlichkeit zukomme[2]). Offenbar würde die Richtigkeit dieser Ansicht ein schlagendes Argument gegen Ritschls scotistische Willkür liefern. Da dieselbe aber nicht allgemein angenommen, und insbesondere von Mastrius, dem bedeutendsten Erklärer des Scotus, sogar entschieden zurückgewiesen wird, scheint es sicherer, mit demselben jenen Acten eine moralitas radicalis, fundamentalis, inchoata, incompleta als von Scotus beigelegt festzuhalten, zumal dies ja vollkommen zur Sicherstellung des von Gott nothwendig gegebenen, also des natürlichen Sittengesetzes genügt. Es ist nun charakteristisch, daß Mastrius, obgleich er sich sonst nicht scheut, sich seinem Lehrer Scotus auch gegen Thomas anzuschließen, gerade in diesem Punkt, in welchem Scotus nicht nur von Thomas, sondern von der gesunden Vernunft abweichen soll, die Uebereinstimmung zwischen Thomas und Scotus constatiert. Er sagt[3]), Thomas und Scotus

---

[1]) AaO. S. 402 f. [2]) Es ist dies zB. geschehen von Victor Frins, ‚Zur Philosophie der Sittlichkeit' in dieser Zeitschrift 10 (1886) 578 ff. [3]) In l. 2 Sent. Disp. 5 q. 5 art. 1.

stellten beide unsere Vernunft als die nächste Norm auf, welche uns das Gesetz bekannt mache; jener nenne sie regula proxima (II, 19, 4), dieser regula intrinseca (Quodlibet 18). Außer in der angeführten Stelle ist die diesbezügliche Lehre des Scotus besonders niedergelegt in der 39. und 40. Distinction des dritten Buches, wo bei der Erklärung der Begriffe synderesis und conscientia die mit der Natur der Sache selbst gegebene Nothwendigkeit der allgemeinen und besonderen Principien des Handelns ausgesprochen wird. Am deutlichsten aber spricht sich Scotus in der erwähnten quaestio 18 quodlibetalis aus. Er unterscheidet dort zwischen dem natürlich und dem moralisch Guten. Beides besteht in einer gewissen Convenienz, welche schon aus den Begriffen selbst einleuchtet und höchstens auf den mit Nothwendigkeit so urtheilenden göttlichen Verstand zurückgeführt werden kann. Wie es nun unvernünftige und vernünftige Wesen gibt, so gibt es auch zweierlei ihnen entsprechende Arten von Thätigkeiten, und deren Güte besteht in der von der jeweiligen Art geforderten Convenienz; in der ersten gibt es also nur natürlich Gutes, in der zweiten auch moralisch Gutes. Was dieses letztere sei, wird also von der Vernunft festgestellt. Das erste Urtheil darüber, d. h. also über die Convenienz, kann offenbar kein anderes Urtheil voraussetzen. Es wird also von der urtheilenden Vernunft Unabhängiges vorauszusetzen sein, und dies ist die Natur des Handelnden und das Vermögen, mit dem er handelt und die wesentliche Beschaffenheit des Actes. Denn aus der wesentlichen Beschaffenheit dieser Elemente ergibt sich der Schluss auf die Convenienz oder Inconvenienz dieser Handlung eines bestimmten Handelnden, die mit einem bestimmten Vermögen auszuführen ist, und dies ohne jede Voraussetzung außer den Begriffen jener Bezeichnungen; denn aus den bloßen Begriffen Mensch, Erkenntnisvermögen und Erkenntnisact ist es klar, dass es dem Menschen zukommt, mit dem Erkenntnisvermögen zu erkennen. In der moralischen Ordnung muss diese Betrachtung auch auf jene Momente ausgedehnt werden, welche außer der physischen Beschaffenheit des Actes in die Intention des Handelnden aufgenommen werden (quae non sunt ipsius actus ut in esse reali positi sed ut voliti), nämlich Zweck und Umstände. *Also gibt es vieles, über dessen Convenienz für den Act die Vernunft urtheilt*, denn, um vollkommen gut zu sein, muss er alle erwähnten Eigenschaften

besitzen. In derselben Quästion unterscheidet Scotus zwischen der sittlichen Güte und Zurechenbarkeit des Actes und behauptet, jene komme ihm zu durch die Uebereinstimmung mit seiner Norm, diese dadurch, daß er in der freien Macht des Handelnden stehe. In dieser letzten Behauptung könnte die früher angeführte Ansicht, Scotus anerkenne wahre Sittlichkeit vor dem Gebot des göttlichen Willens, wohl eine Stütze finden. Wie dem aber auch sei, klarer konnte Scotus nicht aussprechen, was wir als seine Lehre bezeichnet haben, daß die ethische Ordnung ein Bestandtheil der metaphysischen ist und nothwendig und unwandelbar wie diese. Er weicht also hierin keinen Fingerbreit von Thomas und den übrigen Scholastikern ab[1]; die einzige Differenz zwischen ihm und jenen besteht, wie Ritter richtig bemerkt, darin, daß er dem Naturgesetz einen bedeutend geringeren Inhalt gibt als jene. Hierin hat Scotus sicher geirrt, und Suarez, der ihm die Richtigkeit seiner Lehre über Existenz und Formalprincip des Naturgesetzes bestätigt, spricht inbezug auf die Beschränkung des materiellen Inhalts offen seine Missbilligung aus. Den Umfang des Naturgesetzes beschränken heißt aber nicht dasselbe leugnen, Gottes Macht auf eine Stufe

[1] Suarez, De legibus l. 2 c. 6 n. 11 mit Berufung gerade auf diejenigen Scholastiker, welche von Ritschl oder von anderer Seite in dieser Beziehung angegriffen werden: Dei voluntas, prohibitio aut praeceptio non est tota ratio bonitatis et malitiae, quae est in observatione vel transgressione legis naturalis, sed supponit in ipsis actibus necessariam quamdam honestatem vel turpitudinem et illis adjungit specialem legis divinae obligationem. Haec assertio sumitur ex D. Thoma locis supra citatis et quoad primam partem colligitur ex illo *communi axiomate theologorum*, quaedam mala esse prohibita, quia mala .. idem sentiunt scholastici *Durandus* in 2. d. 47 q. 4, *Scotus* et *Gabriel* et alii in 3. dist. 37 etc. . . Fundarique potest in illo *metaphysico principio, quod naturae rerum quoad esse essentiae sunt immutabiles* et consequenter etiam quoad convenientiam vel disconvenientiam proprietatum naturalium. Vgl. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft herausgegeben von Gutberlet und Pohle 1. Band (1888) 436 f., wo von dem Satze, ‚daß der Unterschied zwischen dem essentiell Guten und dem essentiell Bösen, sowie die ganze sittliche Naturordnung dem Wissen und Wollen Gottes begrifflich vorausgehe und folglich durch ihr eigenes Wesen, in voller Unabhängigkeit vom freien Willen Gottes, für alle Zeiten sozusagen unverrückbar festgelegt sei‘, gesagt wird: ‚Hierin stimmen alle Scholastiker, auch Duns Scotus, dem Harald Höffding in seiner neuesten Ethik die entgegengesetzte Lehre missverständlich zuschreibt, vollkommen überein‘.

mit der eines Despoten setzen, welcher Gewalt vor Recht gehen läßt, und so einen falschen Gottesbegriff construieren. Wenn Scotus geirrt hat, so hat er das vielmehr durch falsche Auffassung der Geschöpfe und ihrer Thätigkeiten als des Schöpfers gethan; gerade weil er in letzterem allein das Maß aller Dinge sah, gieng er in deren Beschränkung und Abhängigkeit von Gott zu weit. Hier bewährt sich das Wort, welches Ritschl in seinen ‚Geschichtlichen Studien' auf verschiedene theologische Richtungen anwendet: Duo si dicunt idem, non est idem. Hätte Scotus aus dem von Ritschl ihm unterschobenen Grunde, nämlich weil vor Gott Sittlichkeit keine Geltung hat, den Umfang des Naturgesetzes so beschränkt, wie er es gethan hat, dann wären die Vorwürfe Ritschls noch viel zu milde, und man könnte einfach nicht begreifen, wie eine solche Lehre überhaupt in der Kirche geduldet werden konnte. Da er es aber im Gegentheil gethan hat, weil ihm vor der Größe und Heiligkeit Gottes alles Erschaffene gewissermaßen verschwand, so kann man selbst in seinem Irrthum die Genialität nicht verkennen. Aber leider, wie bei Thomas nach Hertlings Zeugnis, so ist auch der scotistischen Genialität gegenüber keine Spur von Congenialität in Ritschl zu entdecken; und während er selbst im zweiten Band von ‚Rechtfertigung und Versöhnung' sich mit aller Kraft bestrebt, den biblischen Begriff der Heiligkeit herabzuziehen und abzublassen, ist es ihm verborgen geblieben, daß er auf diese Weise die Solidität des ewigen Gesetzes gründlicher untergraben hat, als Scotus es selbst nach Ritschl'scher Interpretation gethan haben soll. Dazu kommt, daß Scotus gerade diejenigen Acte, deren Erlaubtheit von Ritschl mit besonderem Nachdruck als scotistische Folgerungen bezeichnet werden, ausdrücklich als durch das Naturgesetz unter allen Umständen und ohne jede Möglichkeit einer Ausnahme verboten hingestellt hat, nämlich Lästerung, Meineid, Lüge, und zwar gerade an der Stelle, wo er im übrigen das Naturgesetz sehr beschränkt, l. 3 dist. 37, 38 und 39.

Um also das gewonnene Resultat zusammenzufassen: Scotus hat so wenig einen erkennbaren, sich gleichbleibenden und einheitlichen Zweckinhalt des göttlichen Willens geleugnet, daß er vielmehr in dieser Richtung so weit gieng, einzig die Liebe zu Gott als diesen Inhalt zu bezeichnen. Die naturnothwendige Regelung aller Acte nach der der göttlichen Wesenheit innerlichen unendlichen Vollkommenheit ist gewiß ein einheitlicher Zweck, und die Wesen-

heit Gottes als Object kann nur dem zu wenig Inhalt bieten, welchem alles, was nicht in die Sinne fällt, ein formeller Begriff ohne Inhalt ist. Wie aber aus dieser absoluten Normierung aller Acte nach dem unveränderlichen Wesen Gottes sich die Möglichkeit der Erlaubtheit der Gotteslästerung, des Meineides und der Lüge als logische Consequenz ergebe, ist eine Ansicht, welche an das Tertullianische absurdum, ergo verum erinnert. Auch die Berufung auf den Nominalismus ist umsonst zur Herstellung dieser Consequenz. Denn es scheint Ritschl nicht bekannt geworden zu sein, daß Scotus als Formalist zu den Nominalisten in noch größerem Gegensatz stand als die gemäßigten Realisten, und deshalb gleich von Wilhelm von Occam nicht befolgt, sondern bekämpft wurde. Inwieweit nun der Ritschlianismus in der Gotteslehre einen Fortschritt über Thomas und Scotus bezeichnet, wird die von Ritschl erfundene Gotteslehre selbst zeigen.

Weltliche Ehegesetze und ihre Geltung.

Von **Jos. Biederlack** S. J.

1. Es ist zwar nicht eine von der höchsten kirchlichen Auctorität feierlich ausgesprochene Glaubenswahrheit, aber doch eine vollkommen sichere und auch aus dogmatischen Erklärungen der höchsten kirchlichen Auctorität klar sich ergebende Lehre, daß der Staat nicht die Macht hat, trennende Ehehindernisse aufzustellen, welche die Ehe in Wirklichkeit oder im Gewissen ungiltig machen. Das Concil von Trient begnügte sich damit, den Neuerern des sechzehnten Jahrhunderts gegenüber feierlich die zweifache Wahrheit zu erklären, daß die Kirche das Recht habe, trennende Ehehindernisse aufzustellen, und daß die Ehesachen vor das kirchliche Forum gehören[1]). In der Verurtheilung des 59. und 60. Satzes der Synode von Pistoja spricht Pius VI ferner feierlich die beiden Sätze aus, daß die Kirche ihr Recht, Ehehindernisse aufzustellen, nicht vom Staate erhalten habe, sondern jure proprio, kraft der von ihrem göttlichen Stifter ihr mitgetheilten Auctorität ausübe, und daß der Staat an den von der Kirche aufgestellten Ehehindernissen nichts

[1]) Si quis dixerit, Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta matrimonium dirimentia vel in iis constituendis errasse, anathema sit. — Si quis dixerit, causas matrimoniales non spectare ad judices ecclesiasticos, anathema sit. Sess. 24 can. 4 et 12.

ändern könne[1]). Unzweifelhaft liegt aber der Verkündigung, beziehungsweise der Verurtheilung dieser Sätze die Anschauung zugrunde, daß die Kirche nicht nur trennende Ehehindernisse aufstellen und Ehestreitigkeiten schlichten kann, sondern daß sie die Alleinberechtigung dazu besitzt. Mit Berufung auf seine Lehrauctorität leitet Pius VI im Breve an den Bischof von Mottola aus dem 12. Kanon der 24. Sitzung des Trienter Concils die Lehre ab, daß der Kirche allein die Jurisdiction in Ehesachen zustehe[2]). Mit derselben Sicherheit ergibt sich dann auch die Lehre von der ausschließlichen Be-

[1]) Prop. 59. Doctrina synodi asserens, ad supremam civilem potestatem duntaxat originarie spectare contractui matrimonii opponere impedimenta ejus generis, quae ipsum nullum reddunt dicunturque dirimentia; quod jus originarium praeterea dicitur cum jure dispensandi essentialiter connexum subjungens, supposito assensu vel conniventia principum, potuisse Ecclesiam juste constituere impedimenta dirimentia ipsum contractum matrimonii;

Quasi Ecclesia non semper potuerit ac possit in christianorum matrimoniis jure proprio impedimenta constituere, quae matrimonium non solum impediant sed et nullum reddant quoad vinculum, quibus christiani obstricti teneantur etiam in terris infidelium, in eisdemque dispensare;

Canonum 3 4 9 12 sessionis 24 concilii Tridentini eversiva, haeretica.

Prop. 60. Item rogatio synodi ad potestatem civilem, ut e numero impedimentorum tollat cognationem spiritualem atque illud quod dicitur publicae honestatis, quorum origo reperitur in collectione Justiniani; tum ut restringat impedimentum affinitatis et cognationis, ex quacunque licita aut illicita conjunctione provenientis, ad quartum gradum juxta civilem computationem per lineam lateralem et obliquam: ita tamen ut spes nulla relinquatur dispensationis obtinendae;

Quatenus civili potestati jus attribuit sive abolendi sive restringendi impedimenta Ecclesiae auctoritate constituta vel comprobata; item qua parte supponit Ecclesiam per potestatem civilem spoliari posse jure suo dispensandi super impedimentis ab ipsa constitutis vel comprobatis:

Libertatis ac potestatis Ecclesiae subversiva, Tridentino contraria, ex haereticali supra damnato principio profecta. Constit. Auctorem fidei d. 28. Aug. 1794.

[2]) Si hae causae non alia ratione pertinent ad unum Ecclesiae judicium, nisi quia contractus matrimonialis est vere et proprie unum ex septem legis evangelicae Sacramentis; sicut haec Sacramenti ratio communis est omnibus causis matrimonialibus, ita omnes hae causae spectare unice debent ad judices ecclesiasticos, quum eadem sit ratio in omnibus. *Pius VI* ad episc. Motulensem d. 16. Sept. 1788 apud *Roskovány*, Matrimonium in Eccles. cathol. tom. I pag. 422.

rechtigung der Kirche zur Aufstellung von Ehehindernissen. Darum werden auch in der kirchlichen Praxis die unter Vernachlässigung eines staatlich festgesetzten Hindernisses, es mag der Staat demselben was immer für eine Bedeutung und Kraft beilegen, geschlossene Ehen als giltige und darum — wir haben hier die von Getauften eingegangenen Ehen im Auge — als sacramentale Ehen angesehen und behandelt. Hervorzuheben ist der innere Grund, der für die Alleinberechtigung der Kirche geltend gemacht wird. Keinem besonnenen Gelehrten fällt es ein, das große Interesse, welches der Staat an dem Institute der Ehe hat, in Abrede zu stellen; der Einfluss, den dasselbe auf das öffentliche zeitliche Wohl und somit auf die Interessensphäre des Staates ausübt, liegt auf der Hand; ebenso wie es andererseits keiner weiteren Auseinandersetzung bedarf, wie sehr die Ehe nicht nur als Sacrament sondern auch als Vertrag die Interessensphäre der Kirche berührt. Die Ehe, blos als Vertrag aufgefasst, gehört schon zu denjenigen Angelegenheiten, welche eine doppelte Seite bieten, eine geistliche und eine zeitliche; und wenn sich auch nicht mit voller Gewissheit behaupten lässt, daß sie blos als Vertrag gedacht der Competenz der Kirche als derjenigen Gesellschaft, welche die wichtigeren und darum überwiegenden Interessen zu vertreten hat, anheimfallen musste, so tritt bei der christlichen Ehe noch der Charakter als Sacrament hinzu und bewirkt, daß die Ehe selbst ob der hohen Würde, die sie nunmehr besitzt, der Vollmacht des Staates entrückt bleiben muss.

2. Wenn nun auch mit der kirchlichen Auctorität die kirchliche Wissenschaft dem Staate die Vollmacht abspricht, Ehehindernisse festzusetzen mit der Wirkung, daß sie die Ehe im Gewissen verungiltigen, so herrscht doch nicht dieselbe Einmüthigkeit über die etwaige Vollmacht des Staates, seinen Unterthanen unter gewissen Umständen das Eingehen der Ehe im Gewissen zu verbieten. Ueber die verpflichtende Kraft der staatlichen Ehegesetze finden wir bei neueren Auctoren eine dreifache Meinung. Die einen behaupten, es habe der Staat wegen der hohen Bedeutung, welche die Ehe für ihn hat, die Vollmacht, aus wichtigen Gründen seinen Unterthanen die Ehe zu verbieten, so daß diese dadurch im Gewissen verpflichtet sind, sich des Eingehens der Ehe zu enthalten. Andere hingegen behaupten allerdings auch eine Gewissenspflicht, die staatlichen Vorschriften zu beobachten, leiten aber diese her nicht von dem dem Staate, sondern der Kirche schuldigen Gehorsam.

Nach ihnen kann die staatliche Auctorität die Ehe weder im Gewissen ungiltig machen noch im Gewissen verbieten; aber die kirchliche Auctorität, welche zweifelsohne aus genügenden Gründen die Ehe wie verungiltigen so auch im Gewissen verbieten kann, verbietet eben den Gläubigen das Eingehen einer Ehe, wenn derselben ein sachlich begründetes staatliches Verbot entgegensteht und erhebt auf diese Weise die staatlichen Verbote zu kirchlichen. Wieder andere geben allerdings im allgemeinen eine gewisse Gewissenspflicht, die staatlichen Ehegesetze zu beobachten, zu, leiten sie aber nicht von dem dem Staate schuldigen Gehorsam her, da nach ihnen der Staat die Ehe nicht verbieten kann; auch nicht von der der Kirche gebürenden Unterwürfigkeit, da ein Kirchengebot über die Beobachtung der staatlichen Ehegesetze nicht vorliege. Nach ihnen ist die Gewissenspflicht, wenn sie vorliegt, ein Ausfluss des Gebotes der Selbst- und der Nächstenliebe, unter ganz besonderen Umständen etwa auch ein Ergebnis der pflichtmäßigen Sorge für das Wohl der Kirche. Einige Vertreter dieser verschiedenen Meinungen seien hier angeführt.

3. Die erstere Ansicht, welche den staatlichen Gesetzen an sich verpflichtende Kraft beilegt, findet sich ausgesprochen im Handbuch des katholischen Eherechtes von Binder-Scheicher (3. Aufl. S. 12): „Der Staat hat das Recht, auch seinerseits Eheverbote aufzustellen und deren Uebertretung zu ahnden. Diese Eheverbote begründen jedoch gegenüber den Gläubigen der Kirche keine Hindernisse der Giltigkeit, sondern bloße Hindernisse erlaubter Eheschließung, deren gewissenhafteste Beobachtung aber strenge Pflicht eines jeden Staatsbürgers ist und auch von den Organen der Kirche nachdrucksamst eingeschärft und überwacht wird". Es wird nicht möglich sein, diese Worte anders aufzufassen, als im Sinne der Berechtigung des Staates, kraft eigener Auctorität im Gewissen verpflichtende Eheverbote zu geben[1]). Dasselbe gilt von Silbernagl (Lehrbuch

[1]) Das Lehrbuch von Binder-Scheicher führt als Beleg für diese Meinung den §69 der von Card. Rauscher verfassten, kirchlicher- und staatlicherseits bestätigten Anweisung für geistliche Ehegerichte des Kaiserthums Oesterreich an; jedoch mit Unrecht. Derselbe sagt nur, dass die Unterthanen den staatlichen Verordnungen über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe Gehorsam schuldig sind. Dass der Staatsgewalt das Recht zukomme, diese civilrechtlichen Wirkungen zu regeln und den Unterthanen die Pflicht obliege, diese Gesetze zu beobachten, wird von allen anerkannt; aber damit wird

d. Kirchenrechtes S. 437 f.): ,Dem Staate kommt das Recht zu, bezüglich der bürgerlichen Wirkungen der Ehe Gesetze zu geben, Ehen, die wider die Wohlfahrt des Staates sind, zu verbieten und die Unterthanen sind im Gewissen verbunden, diese Gesetze und Verbote zu beobachten, so lange sie dem Gebote Gottes nicht widerstreiten'. Auch Schulte (Eherecht, S. 328) ist dieser Meinung. Er hebt das Interesse hervor, welches der Staat am Institute der Ehe hat und betont dann vorzüglich, daß ja die staatlichen Ehegesetze nichts vorschreiben, was einem höheren Gebote widerstreite und darum jeder Katholik unbeschadet seines Gewissens sie befolgen kann. Er kommt zu dem Schlusse, ,daß, weil und wann im einzelnen Falle (der Beobachtung der staatlichen Ehe-

---

weder ausdrücklich noch stillschweigend gesagt, daß die Unterthanen den auf die Ehe selbst sich beziehenden Staatsgesetzen Gehorsam schuldig sind, selbst wenn von der Beobachtung derselben die civilrechtlichen Wirkungen abhängig gemacht werden. Der genannte Paragraph lautet: Sanctum est Christiano, potestati civili praestare obedientiam, ad quam Dominus ipse nos per apostolum instituit. Eo districtius eas observet necesse est constitutiones civiles, quae ad ordinem moralem observandum accurate concurrunt. Quamvis igitur potestas civilis, quin validum inter Christianos matrimonium contrahatur, sanctionibus suis impedire minime possit, *civi tamen Austriaco haud licet negligere praescriptiones*, quas lex Austriaca *de civilibus matrimonii effectibus* statuit. Wie die auf die Giltigkeit der Ehe, so liegen überhaupt alle auf die Ehe selbst sich beziehenden staatlichen Verordnungen außerhalb der Rechtssphäre des Staates und können darum keinen Gehorsam der Staatsangehörigen beanspruchen. In dem an derselben Stelle von Binder-Scheicher angeführten Hirtenbriefe des Cardinals Rauscher vom 21. Dec. 1856 wird in der dem hochbegabten Cardinal eigenen classischen Form weiter ausgeführt, wie die Ehe für ihre ,äußere Stellung' des staatlichen Schutzes nicht entbehren kann, und wünscht, daß der Staat ,auch ihre höheren Güter in seinem Bereiche ehre und fördere'. Was Rauscher im § 69 der citierten Anweisung unter bürgerlichen Wirkungen der Ehe versteht, das nennt er hier die äußere Stellung derselben. Es tritt also auch hier der Unterschied zwischen der Ehe selbst und ihren civilrechtlichen Folgen hervor. Zu der mit der Ehe in Verbindung stehenden, zur Competenzsphäre des Staates gehörenden Angelegenheiten werden gezählt ,die Verträge, welche von den Eheschließenden über Vermögensrechte eingegangen werden'; ,die Theilnahme der Gattin und der Kinder an den Standesrechten des Vaters, das Recht auf den Pflichttheil und die Intestaterbfolge'; der Schutz, den der Staat dem aus dem Wesen der Ehe folgenden Rechte auf Lebensgemeinschaft verleiht; unter Umständen ist auch, freilich nur als kleineres Uebel, für die Erziehungsgewalt eine Mitwirkung des Staates wünschenswert.

gesetze) keine Immoralität vorliegt, jeder zur Befolgung solcher Gesetze auch moralisch und rechtlich verpflichtet ist [1]. Voll und ganz

[1]) Schulte behandelt hier eine Frage, die an sich der Moraltheologie angehört, deren Lösung jedoch die Zuhilfenahme naturrechtlicher Grundsätze erheischt. Um die Pflicht herbeizuführen, sich dem Befehle oder Gesetze einer Auctorität zu unterwerfen, genügt es nicht, wie Schulte zu meinen scheint, daß der Befehl a) nichts Unmoralisches auferlege und b) von einer irgendwie competenten Auctorität ausgehe; sondern es ist c) auch nothwendig, daß die Auctorität zum Erlass gerade dieses Befehles oder gerade dieses Gesetzes competent sei. Gewiss sind ihren Kindern gegenüber die Eltern eine legitime Auctorität und haben ihnen zu befehlen. Wenn aber die Eltern an ihre Kinder die Zumuthung stellen, in einen bestimmten Stand zB. den geistlichen Stand, den Ordensstand, den Ehestand einzutreten, so brauchen ihnen die Kinder hierin nicht Folge zu leisten, nicht als ob das Ergreifen eines solchen Standes etwas Unmoralisches wäre, sondern weil ein solcher Befehl außerhalb der Competenzsphäre der elterlichen Gewalt liegt. Ebenso besitzen Dienstherren ihren Dienstboten gegenüber, vorausgesetzt daß das Dienstverhältnis auf einem legitimen Contract beruht, gewiss eine rechtmäßige Auctorität und können ihnen vermöge derselben verschiedene Aufträge ertheilen. Folgt daraus die Pflicht des Dienstboten, dem Herrn in allem zu gehorsamen, worin er, ohne eine Immoralität zu begehen, Gehorsam leisten kann? Die Träger der kirchlichen Gewalt besitzen eine rechtmäßige Auctorität den Gläubigen gegenüber. Können sie ihnen deshalb auch in rein weltlichen Dingen, welche zum Zweck der Kirche in keiner Beziehung stehen, Aufträge ertheilen, denen diese nachzukommen haben, wenn sie nur nicht etwas Unmoralisches enthalten? Jede Auctorität also kann nur befehlen innerhalb der Grenzen ihrer Competenz. Ob der Staat Competenz besitzt zum Erlasse von Eheverboten, steht nun eben in Frage; die Competenz kann nicht daraus gefolgert werden, daß der Staat in anderen Dingen Competenz besitzt und seine Gesetze zu nichts Unmoralischem verpflichten. Aber auch daraus folgt die Competenz der staatlichen Auctorität noch nicht, daß der Staat Interesse daran hat, ja ein recht bedeutendes Interesse, ob die Ehegesetze, die seine Bürger befolgen, gut und zweckdienlich sind oder nicht. Interessensphäre und Competenzsphäre decken sich bei weitem nicht. Eltern haben ein sehr wohl begründetes Interesse daran, welchen Stand ihre Kinder wählen, und im Falle sie zB. den Ehestand wählen, wen sie durch die Ehe in die Familie einführen; aber dieses Interesse begründet nicht die Competenz der Eltern, ihren Kindern einen bestimmten Stand vorzuschreiben und zu einer bestimmten Ehe sie zu verpflichten. Denn bei weitem nicht alles, woran eine an sich competente Auctorität Interesse hat, gehört dadurch schon zu ihrer Competenzsphäre. Auch die rein kirchlichen Interessen bleiben nicht unberührt davon, ob die Staaten in rein weltlichen Angelegenheiten gut oder schlecht regiert werden; die Kirche kann ihre rein geistliche Thätigkeit dort erfolgreicher entfalten, wo gut geordnete bürgerliche Verhältnisse sind. Aber deshalb gehört die Ordnung der rein zeitlichen Angelegenheiten noch nicht zu der Competenzsphäre der Kirche. Hinwiederum liegt dem Staate viel daran, gewissenhafte Unter-

stellt sich auch Weber (Die kanon. Ehehindernisse 4. Aufl. S. 514) auf diesen Standpunkt[1]. ‚Die Unterthanen sind verpflichtet, im Gewissen, d. h. unter einer Sünde, solche und ähnliche staatsrechtliche Ehegesetze zu respectieren, weil diese damit nichts vorschreiben, was dem natürlichen Gesetze oder dem positiven Gebote Gottes zuwider ist: denn nur dann, wenn das Civilgesetz etwas gebietet, was Gott verbietet, oder etwas verbietet, was Gott gebietet, gilt das apostolische Wort: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!"' ‚Die Unterthanen sind verpflichtet, unter allen Umständen sich der Eheschließung zu enthalten, bis alle derselben entgegenstehenden staatlichen Hindernisse durch die competente Civilbehörde beseitigt sind'[2].

---

thanen zu haben. Gewissenhaft werden aber die Unterthanen vorzüglich durch höhere, religiöse Motive. Aber darum kann der Staat doch nicht den Unterthanen gewisse religiöse Uebungen vorschreiben, um durch sie ihre Gewissenhaftigkeit zu fördern. Dadurch daß die Ehe zu einem Sacramente erhoben wurde, hört sie nicht auf, der Interessensphäre des Staates anzugehören, seiner Competenzsphäre ist sie dadurch aber entrückt.

[1]) Es ist nicht leicht, sich von Webers Ansicht ein klares Bild zu entwerfen. Er sagt zunächst: ‚Der Staat ist berechtigt, wegen der hohen Bedeutung der Ehe für das Familien-, Gemeinde- und Staatsleben aus höchst wichtigen politischen und bürgerlichen Gründen trennende Ehehindernisse aufzustellen'. Er versteht hier offenbar unter trennenden Ehehindernissen nicht solche, welche die Ehe nicht zustande kommen lassen, sondern solche, welche derselben die staatliche Anerkennung und damit die sämmtlichen bürgerlichen innerhalb der Competenzsphäre des Staates liegenden Folgen entziehen. Ob der Staat diese Berechtigung hat, werden wir im Verlaufe dieser Abhandlung zu untersuchen haben; Webers Satz stimmt mit Aussprüchen der höchsten kirchlichen Auctorität nicht überein. Obgleich nun W. die Vollmacht, bürgerliche Ehehindernisse aufzustellen, dem Staate zuerkennt, beklagt er es doch, wie es scheint, vorzüglich als eine Neuerung, wenn der Staat von seinem Rechte Gebrauch macht. ‚So tritt, sagt er, der freilich höchst beklagenswerte Fall ein, daß eine Verbindung kirchlich eine Ehe, bürgerlich aber keine Ehe ist. Aber die Schuld daran, bemerkt mit Recht Walter, trifft nicht die Kirche, sondern den Staat, weil er es ist, der durch eine Neuerung dies herbeiführt, wo es früher nicht bestand, und weil vom christlichen Standpunkte aus der Staat sich nach den höheren sittlichen und religiösen Maximen der Kirche zu richten hat und nicht umgekehrt'. Es wird schwer sein, in diesem letzten Satze nicht einen Widerspruch mit den früheren Behauptungen desselben Verfassers zu finden. Wenn der Staat ‚sich nach den höheren sittlichen und religiösen Maximen der Kirche zu richten hat', wie kann er dann noch berechtigt sein, trennende Ehehindernisse aufzustellen? Eine Berechtigung zu etwas Unerlaubten gibt es doch wohl nicht. [2]) Sehr vorsichtig drückt sich Aichner aus (Compendium juris eccles. ed. 7 pag. 545 s.). An die Spitze seiner weiteren Aus-

4. Zu denjenigen Auctoren, welche die staatlichen Ehegesetze an sich nicht für verpflichtend erachten, aber eine kirchliche Vorschrift sie zu beobachten annehmen, gehört Lämmer (Kirchenrecht 2. Aufl. S. 514). Denn nur in diesem Sinne scheinen seine Worte erklärt werden zu können. Er zählt die verschiedenen kirchlichen Eheverbote auf und führt als letztes an ‚die Nichterfüllung gerechter Anforderungen des Civilgesetzes'. Darnach erhalten also solche gerechte Anforderungen, es mag der Staat die Ehe zu verbieten oder auch zu verungiltigen beabsichtigen, den Charakter kirchlicher Eheverbote[1]).

5. Zu der dritten Classe von Auctoren gehört unter anderen Heiner (Grundriss des kath. Eherechtes 2. Auf. S. 27 ff.). Nachdem er bemerkt hat, daß die Auctorität des Staates sich auf die bürgerlichen Wirkungen der Ehe beschränkt, fährt er fort: ‚Dagegen ist die Ehe selbst, weil sie ein Sacrament ist, der weltlichen Gesetzgebung und weltlichen Gerichtsbarkeit nicht unterworfen, weshalb die staatliche Gewalt keine trennenden Ehehindernisse aufstellen und die von der Kirche gegebenen nicht abrogieren, wie auch die Unauflösbarkeit der Ehe nicht aufheben kann. Ebenso vermag die weltliche Gesetzgebung keine aufschiebenden Ehehindernisse einzuführen, welche die Ein-

---

führungen über das staatliche Ehegesetzgebungsrecht stellt er den Satz: Auctoritas saecularis potest ratione matrimonii ea statuere, quae ordinem politicum respiciunt et proinde etiam statuere impedimenta mere prohibentia. Bei der Erklärung und Begründung dieses Satzes wird dem Staate die Vollmacht zur Regelung der bürgerlichen Folgen der Ehe sowie zum Verbote gewisser Ehen, zB. der Minderjährigen, Soldaten, Beamten zuerkannt, an welche Verbote sich dann auch die Staatsangehörigen aus Gewissenspflicht zu halten hätten. Bei der Charakterisierung dieser Gewissenspflicht, auf welche eben alles ankommt, beruft sich der Verf. nicht auf den der staatlichen Auctorität gebürenden Gehorsam; er sagt vielmehr, diese Pflicht komme her vel ex eo, ut damna avertantur a conjugibus eorumque filiis. Dieses Schweigen über den dem Staate zu leistenden Gehorsam und die Ableitung der Gewissenspflicht aus dem Motive der Selbst- und Nächstenliebe scheinen uns anzudeuten, daß der Verf. der Staatsgewalt eine Vollmacht zur Aufstellung eigentlicher Eheverbote nicht zuerkennt.

[1]) Phillips (Lehrbuch des Kirchenrechtes 3. Aufl. S. 622) behauptet nicht, daß die Kirche den Gläubigen die Beobachtung der staatlichen Gesetze zur Pflicht mache; er sagt nur: ‚Die von der Staatsgewalt etwa ausgehenden Bestimmungen der Art können, wenn sie seitens der Kirche eine Anerkennung finden, nur als sogenannte Eheverbote, wie die Kirche deren ebenfalls aufstellt, angesehen werden'.

gehung der Ehe im Gewissen unerlaubt machen, da dies die Ehe selbst als solche treffen würde, nicht aber blos die bürgerlichen Wirkungen derselben.‘ Indes sollen die Pfarrer ‚die Gläubigen ermahnen, daß sie die bürgerlichen Gesetze nicht vernachlässigen, weil ihnen bedeutende Nachtheile erwachsen würden.‘ Gasparri unterscheidet zwischen eigentlichen und uneigentlichen Ehehindernissen und Eheverboten und spricht dem Staate die Vollmacht ab, wie eigentliche Ehehindernisse so auch eigentliche Eheverbote aufzustellen. Ja er behauptet, man könne jetzt, nachdem der hl. Stuhl sich wiederholt hierüber ausgesprochen, ohne Verwegenheit nicht mehr anders lehren[1]. In demselben Sinne spricht sich Feije aus. Was Gasparri unter einem Eheverbot im eigentlichen Sinne versteht, das nennt Feije zum Unterschiede von dem indirecten ein directes Verbot, das nämlich kraft des von der Obrigkeit, von welcher es ausgeht, schuldigen Gehorsams verpflichtet. In einzelnen Gegenden, sagt er, verbietet die staatliche Gewalt direct das Eingehen der Ehe; doch wird die Ehe infolge eines solchen Verbotes nicht in Wirklichkeit unerlaubt. Knüpft der Staat an die Erfüllung gewisser Bedingungen die bürgerlichen Folgen der Ehe, dann muss man allerdings die vom Staate geforderten Bedingungen erfüllen, jedoch nicht deshalb, weil der Staat ein Recht darauf hat, die Erfüllung dieser Vorschriften zu fordern, sondern nur deshalb, weil sonst den aus der Ehe zu hoffenden Kindern bedeutender Nachtheil erwachsen würde[2].

---

[1]) Princeps autem sive fidelis sive infidelis pro eisdem baptizatorum matrimoniis non potest neque dirimentia neque impedientia impedimenta proprie dicta constituere, nam est prorsus incompetens in res sacras Ecclesiae, et multo magis in eas, quae sunt vera et proprie dicta Sacramenta. Id non est de fide, quia formaliter definitum non est; et quando Ecclesia nondum mentem suam adeo clare aperuerat, plures DD. etiam catholici competentiam in baptizatorum matrimonium sicuti Ecclesiae, ita et principi subordinate ad Ecclesiam tribuebant. Sed hodie sine magna temeritate id sustineri non potest a catholico, quum Romani pontifices omnibus modis docuerint hanc principis incompetentiam. Tractatus canonicus de matrimonio I n. 274. [2]) Si res intelligatur de directa prohibitione, ne partes nisi servata hac vel illa conditione contrahant et sacerdos assistat, neganda principi videtur potestas hujusmodi impedimenta statuendi. Si vero res intelligatur ita, ut princeps non prohibeat directe sed civiles tantum effectus neget, nisi haec vel illa conditio prius fuerit impleta, tunc revera non agitur de impedimento impediente . . Spectatis autem principiis debet potestas civilis proficisci ab Ecclesiae

Ebenso urtheilt Cavagnis in seinen Institutionen des öffentlichen Kirchenrechtes. Nach ihm ist die Ehe als solche, weil sie ein Sacrament ist, der Competenz des Staates entzogen und darum kann die Staatsgewalt trotz des Interesses, welches sie an der Ehe hat, dieselben weder ungiltig machen noch sie im Gewissen verbieten[1]). In gleicher Weise spricht sich van de Burgt aus[2]).

Diese Angaben mögen genügen, um das Vorhandensein verschiedener Meinungen zu constatieren. Welche dieser drei Ansichten ist nun richtig? Wenden wir unsere Aufmerksamkeit zuvörderst der ersten zu.

6. Was die Gründe betrifft, welchen diese Meinung ihren Ursprung zu verdanken scheint, möchten wir der Bemerkung, daß die Staatsbürger die staatlichen Gesetze beobachten können und darum auch zu ihrer Beobachtung verpflichtet sind, nach dem, was wir bereits früher bemerkten, keine weitere Beachtung schenken. Denn es ist doch augenscheinlich, daß eine Auctorität deshalb, weil sie legitim und zu einigen Gesetzen und Befehlen competent ist, nicht alles befehlen kann, was keine Immoralität zu sich enthält. Die Behauptung also, man müsse den staatlichen Ehegesetzen Folge leisten, weil diese Folgeleistung nicht gegen die Moralität verstößt, ist ganz hinfällig. Wenig mehr Beachtung verdient die dem Interesse des Staates an der Ehe entnommene Begründung. Denn gewiss nicht alles, woran der Staat Interesse, ja vielfach bedeutendes Interesse hat, gehört zu seiner Competenzsphäre. Selbst der begeisterte Anhänger des Polizeistaates und der beredte Vertreter des Princips der völligen Trennung der Kirche vom Staate, durch welche der letztere immer mehr auf die physischen Machtmittel zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ordnung und Durchführung der

hac in re legibus et deinde ordinare effectus civiles. Si vero nihilominus potestas civilis matrimonio juxta Ecclesiam valido et licito effectus civiles non agnoscat, nisi haec vel illa conditio servata fuerit, hoc, ut modo fuit notatum, non potest dici impedimentum impediens; attamen si conditio illa impleri possit absque peccato, *aliunde* obligatio non exsistit non aliter contrahendi, *nempe ne grave detrimentum inferatur proli nasciturae.* Sed haec quoque obligatio non exsistit, quando partes implere eam conditionem nequeunt et salus animae postulat, ut nihilominus nubant. De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus n. 71.

[1]) Institutiones juris publici ecclesiastici p. II l. 2 n. 187.
[2]) Tractatus de matrimonio n. 42.

Gesetze hingewiesen wird, stellen das Interesse des Staates an der sittlichen Tugend und Gutheit der Unterthanen in Abrede. Sollten darum alle Mittel, christliche Tugend und Sitten unter den Unterthanen zu fördern, zu denen doch vorzüglich echte und tiefe Religiosität gehört, der Competenz des Staates anheimfallen? Ferner scheint diese Meinung auch durch den Wortlaut sehr vieler authentischer kirchlicher Erlasse verursacht zu sein, nicht als ob aus denselben sich ein positiver Grund für diese Meinung entnehmen ließe, sondern weil sie dem Staate die Vollmacht Eheverbote zu geben, nicht ausdrücklich ableugnen, von derselben vielmehr beharrlich schweigen, während sie ihm doch die Vollmacht trennende Ehehindernisse aufzustellen, ebenso beharrlich streitig machen. Die Thatsache dieses Schweigens ist allerdings wahr, aber darum noch nicht die aus derselben abgeleitete Folgerung. Die kirchliche Auctorität hatte nämlich ganz besondere Veranlassung, immer und immer wieder ihre Alleinberechtigung zur Aufstellung von Ehehindernissen zu verkünden; dieselbe lag in dem öfteren Auftauchen des entgegengesetzten Irrthums. Von der Vollmacht die Ehe zu verbieten, konnte sie füglich schweigen, da dieselbe von viel geringerer praktischer Bedeutung ist. Sie konnte es der wissenschaftlichen Erörterung überlassen, aus den von ihr ausgesprochenen Grundsätzen die weniger wichtigen Consequenzen zu ziehen. Im Widerstreite der Meinungen ist es doch recht gewöhnlich, daß der Vertheidiger einer der entgegengesetzten Ansichten das Princip aufstellt, von dem er ausgeht, und sich dann damit begnügt, diejenige Consequenz, auf welche es ihm am meisten ankommt, aus demselben abzuleiten und ausdrücklich aufzustellen. So hat die Kirche auch gethan und thut sie noch. Sie stellt als Grundsatz, von welchem sie ausgeht, auf: Die Ehe ist von Christus zur Würde eines Sacramentes erhoben. Sie begnügt sich damit, als sicher sich ergebenden Schluss ihre Alleinberechtigung zur Aufstellung trennender Ehehindernisse abzuleiten. Ueber die Verbote von Ehen schweigt sie; ihre Alleinberechtigung zur Aufstellung auch dieser behauptete sie nicht ausdrücklich, weil keine besondere Veranlassung dazu vorlag. Man beachtet offenbar nicht alle Momente in der Lage der Kirche, wenn man aus diesem Schweigen schließt, die Kirche gebe damit die Vollmacht des Staates zu, im Gewissen verpflichtende Eheverbote zu geben.

7. Wir sind zu den positiven Gründen, die sich für die ausschließliche Vollmacht der Kirche auch zum Erlasse von Eheverboten anführen lassen, gekommen. Sieht man sich nämlich die kirchlichen Documente, welche von dem Einfluss des Staates auf die christliche Ehe handeln, an, dann findet man diesen Einfluss stets auf die bürgerlichen Folgen der Ehe eingeschränkt. Wir möchten hier vorerst auf ein Werk verweisen, welches allerdings nicht ein authentisches kirchliches Document ist, das aber wegen der Stellung seines Verfassers und seines Einflusses auf die kirchliche Rechtsbildung hier angeführt zu werden wohl verdient. In seinem Werke über die Diöcesansynode bespricht Benedict XIV die Stellung der Kirche und des Staates zur Ehe[1]). Als leitende Grundidee tritt, wie in allen kirchlichen Documenten, hervor der Charakter der christlichen Ehe als Sacrament. Drei Classen von Ehesachen werden dann unterschieden. Zur ersten gehören alle Streitigkeiten über die Giltigkeit der Ehe und ihren Bestand; diese fallen ausschließlich der kirchlichen Competenz anheim. Die zweite Classe bilden die Streitsachen über die Giltigkeit der Verlöbnisse, sowie über die Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens (divortium quoad torum et cohabitationem). Auch zur Beendigung dieser ist ausschließlich der kirchliche Richter befugt. Endlich zur dritten Classe gehören jene streitigen Sachen, welche allerdings mit der Ehe in Verbindung stehen, aber doch direct und unmittelbar sich auf blos zeitliche und bürgerliche Angelegenheiten beziehen, wie auf Vermögensverhältnisse, Erbfolge usw. Diese gehören vor den weltlichen Richter; indes kann auch der kirchliche Richter über sie erkennen, wenn die seinem Forum zufallende Frage ein solches Erkenntnis verlangt. Es läßt sich nun nicht leugnen, daß der gelehrte Papst in diesem seinen Werke der staatlichen Gewalt lediglich die äußeren bürgerlichen Folgen der Ehe als Gegenstand ihrer Competenz zuweist, die Ehe selbst aber dieser Competenz entzieht. Diese bürgerlichen Folgen stehen blos in Beziehung zur Ehe, wie die Folgen einer Handlung in Beziehung stehen zu der Handlung als ihrer Ursache; sie sind nicht die Ehe selbst. Die Erlaubtheit der Ehe aber geht die Ehe selbst an, wie die Eigenschaft einer Handlung diese selbst angeht. So liegt in den Worten des Papstes hinreichend ausgedrückt, daß auch das Urtheil über die Erlaubtheit der Ehe-

[1]) De synodo dioecesana l. IX c. 9 n. 3 ss.

schließung dem kirchlichen, nicht aber dem weltlichen Richter zustehe. In gleicher Weise muß sich dann auch die gesetzgebende Gewalt des Staates auf die bürgerlichen Folgen der Ehe beschränken, die Ehe selbst und darum auch ihre Erlaubtheit ihr entzogen sein. Daß speciell zu dem Urtheil über die Erlaubtheit der Ehe nicht der weltliche, sondern der kirchliche Richter Competenz besitzt, liegt auch in der Behauptung ausgesprochen, dem kirchlichen Richter stehe das Urtheil über die Giltigkeit der Eheverlöbnisse zu. Diese begründen die Unerlaubtheit, nicht die Ungiltigkeit der Ehe mit andern als den Verlobten.

8. Das was Benedict XIV in seinem wissenschaftlichen Werke behauptet, findet sich in authentischen kirchlichen Documenten beständig wiederholt. Es läßt sich einfachhin behaupten, daß diese, wenn sie das gegenseitige Verhältnis von Kirche und Staat bezüglich der Ehe darstellen, dem Staate die Vollgewalt über die bürgerlichen Folgen der Ehe zuerkennen, aber auch keine andern als diese, also die Ehe selbst und darum auch ihre Erlaubtheit der kirchlichen Competenz zuweisen. So schrieb zB. Pius IX im Jahre 1852 an den König Victor Emmanuel: Non exsistit alter modus conciliationis, quam ut Caesar retinendo quae Caesaris sunt omittat Ecclesiae ea quae Ecclesiae sunt. *Potestas civilis disponat de civilibus effectibus qui ex connubiis oriuntur*; ast permittat Ecclesiae jus de validitate illorum apud Christianos decernere. Civilis potestas suspiciat terminos validitatis aut nullitatis matrimonii ab Ecclesia praestitutos, et huic facto conformiter — cujus decisio extra sphaeram ipsius cadit — *disponat de effectibus pure civilibus*[1]). Man war damals daran, im Königreiche Piemont die Civilehe einzuführen, also gewisse Verhältnisse als Ehen anzuerkennen, welche vor der Kirche und darum im Gewissen keine Ehen sind. Es war deshalb auch bei dieser Gelegenheit wieder die Alleinberechtigung der Kirche zur Aufstellung von verungiltigenden Ehehindernissen und zur gerichtlichen Beurtheilung der Giltigkeit der Ehe in den Vordergrund zu stellen. Das geschieht aber auch hier in der Weise, daß dem Staate lediglich die bürgerlichen Folgen der Ehe als seiner Competenz angehörig zuerkannt werden. Darum bleibt die Ehe selbst und

[1]) *Roskovány*, Matrimonium in Eccles. cathol. tom. I pag. 659.

somit auch ihre Erlaubtheit der Competenz der Kirche vorbehalten. Das angeführte Schreiben Pius' IX bildete den Ausgangspunkt und die Grundlage der ganzen Protestbewegung, welche sich damals gegen die projectierte Einführung der Civilehe in den kirchlichen Kreisen des genannten Königreiches und nachher ganz Italiens, auf welches dasselbe Gesetz ausgedehnt werden sollte, erhob. In den von den verschiedenen Bischofsversammlungen ausgegangenen Erlassen[1]) finden sich die angeführten Worte Pius IX wiederholt, so daß wir für die in denselben ausgedrückte Einschränkung der staatlichen Competenz auf die bloßen bürgerlichen Folgen der Ehe uns auf den gesammten Episkopat Italiens berufen können[2]). Nichts an Klarheit und Bestimmtheit lassen zu wünschen übrig Leos XIII Worte, mit welchen er in der classischen Encyclica über die Ehe die staatliche Competenz auf Ehesachen ausdrückt: *Omnibus exploratum esse debet,* si qua conjunctio viri et mulieris inter Christi fideles citra Sacramentum contrahatur, eam vi ac ratione justi matrimonii carere; et quamvis convenienter legibus civicis facta sit, tamen pluris esse non posse quam ritum aut morem jure civili introductum; *jure autem civili res tantummodo ordinari atque administrari posse, quas matrimonia efferunt ex sese in genere civili* et quas gigni non posse manifestum est, nisi vera et legitima illorum causa, scil. matrimoniale vinculum exsistat[2]). Hier erklärt also Leo XIII mit ausdrücklichen Worten die Schranken, welche die staatliche Gewalt nicht überschreiten darf; innerhalb derselben befindet sich nicht die Ehe selbst, sondern nur die Wirkungen oder Folgen derselben auf bürgerlichem Gebiete.

9. Es wird niemanden Wunder nehmen, daß, wo diese Lehren des apostolischen Stuhles vorliegen, auch die sonstigen kirchlichen Auctoritäten, unter denen die Provincialconcilien hervorragen, sich in gleicher Weise aussprachen. Gerade die Provincialconcilien der neueren Zeit sahen sich oft veranlasst, zu den staatlichen Gesetzen bezüglich der christlichen Ehe Stellung zu nehmen. Wo sie dieses thun, weisen sie die Ehe selbst der kirchlichen, die bürgerlichen Folgen derselben und nur diese der staatlichen Competenz zu. Es

---

[1]) Sie werden gleichfalls mitgetheilt von Roskovány aaO. 662 ff., 669 ff., 677 ff. u. anderswo. [2]) Encycl. *Arcanum* d. 10. Febr. 1880 (ed. Friburg. pag. 46 s.).

findet sich auch von ihnen bald klar und scharf ausgesprochen, bald nur angedeutet der Unterschied zwischen der Ehe selbst und ihren unwesentlichen für das gesellschaftliche Leben höchst belangreichen bürgerlichen Wirkungen. Diese letzteren, nicht die erstere steht unter der Jurisdiction des Staates. Wir glauben nicht, daß sich auch nur eine einzige Stelle eines einzigen Provincialconcils anführen läßt, welche der Auffassung, die wir bekämpfen, günstig lautete[1]). Es wird von den Concilsvätern der Charakter der Ehe als Sacrament betont, daraus der Schluß auf die Berechtigung der Kirche zur Aufstellung von verungiltigenden oder verbietenden Ehegesetzen gezogen; nebstdem aber die staatlichen Gesetze erwähnt, deren Beobachtung insofern nothwendig ist, als der Ehe die bürgerlichen Wirkungen gesichert werden wollen. Nicht die staatlichen Ehegesetze als Vorschriften für die Ehe selbst werden der Beobachtung der Gläubigen empfohlen, wohl aber die Gesetze über die bürgerlichen Wirkungen; damit diese der Ehe nicht verloren gehen, werden die Gläubigen ermahnt, die gesetzlichen Vorschriften zu erfüllen. So tritt auch bei den Provincialconcilien der Gegensatz zwischen den bürgerlichen Wirkungen der Ehe und der Ehe selbst hervor.

10. Uebrigens bedarf es für denjenigen, welcher sich die ganze Bedeutung und Tragweite des Grundes, aus welchem der Staat keine verungiltigenden Ehehindernisse aufstellen kann, klar macht, nicht mehr weiter des Beweises, daß der Staat die Ehe ebensowenig im Gewissen verbieten kann. Wir bemerkten bereits früher, daß die Ehe lediglich als Contract aufgefaßt, der seiner Natur nach unauflöslich ist und zwei Personen zur innigsten Lebensgemeinschaft auf immer mit einander verbindet und sie dadurch auch befähigt, in erlaubter Weise als Mithelfer Gottes in der Erhaltung und Verbreitung des menschlichen Geschlechtes sich zu bethätigen, für die Kirche von hoher Bedeutung ist. Es kommt dazu die bereits im Paradiese von Gott der Ehe gegebene Bestimmung, ein wenngleich schwaches Abbild der geheimnisvollen Be-

[1]) Jam facile etiam intelligitur, cur ad judices ecclesiasticos spectent causae matrimoniales, illae scilicet quae matrimonii naturam, non vero quae effectus attinent mere civiles. Quae enim religionis sunt, Ecclesiae eique soli commissa esse novimus. Conc. prov. Coloniense ann. 1860 (Coll. Lac. V 326 a); Concord. Austriac. art. X (Coll. Lac. ib. 1222 d).

ziehung Christi zu Seiner Kirche zu sein, wodurch jeder, auch der von Ungläubigen eingegangenen Ehe in gewisser Hinsicht der Stempel des Uebernatürlichen aufgedrückt und sie darum innerlich ein religiöser und heiliger Vertrag wird. Bei der christlichen Ehe kommt dann als das alle anderen überragende Moment hinzu, daß sie eines der sieben vorzüglichsten der Verwaltung der Kirche anvertrauten Gnadenmittel, ein Sacrament ist. Vor allem der sacramentale Charakter der Ehe wird in allen kirchlichen Documenten in den Vordergrund gestellt, und aus ihm die Alleinberechtigung der Kirche zur Aufstellung von Ehehindernissen bewiesen. Es kann nicht zugegeben werden, daß der Staat berechtigt sei über die Ertheilung der Sacramente Vorschriften zu geben und festzusetzen, wann diese giltig, wann ungiltig gespendet und empfangen werden. Es kann dann aber auch unmöglich dem Staate die Vollmacht zustehen zu bestimmen, wann den Gläubigen der Empfang der Sacramente, wann den Priestern die Spendung oder die Mitwirkung zum Zustandekommen derselben erlaubt sei. Die Vornahme religiöser Handlungen kann die staatliche Gewalt überhaupt nicht befehlen und nicht verbieten; sie sind seiner Machtsphäre entrückt und gehören zur Competenz der höheren, der geistlichen Auctorität[1]. Dem Staate einerseits die Vollmacht, Ehen im Gewissen zu verungiltigen, ableugnen, ihm dann aber andererseits die Vollmacht Ehen im Gewissen zu verbieten, einräumen, würde unseres Erachtens einen bedeutenden Verstoß gegen die Logik enthalten. Man

---

[1]) Igitur, quum matrimonium sit sua vi, sua natura, sua sponte sacrum, consentaneum est, ut regatur et temperetur non principum imperio, sed divina auctoritate Ecclesiae, quae rerum sacrarum sola habet magisterium. Deinde consideranda Sacramenti dignitas est, cujus accessione matrimonia christianorum evasere longe nobilissima. *De Sacramentis autem statuere* et *praecipere* ita, ex voluntate Christi, *sola potest et debet Ecclesia*, ut absonum sit plane potestatis ejus *vel minimam partem ad gubernatores rei civilis velle esse translatam*. Leo XIII, Encycl. *Arcanum* ed. Friburg. pag. 23. — In der Allocution vom 27. Sept. 1852 hat in gleichem Sinne Pius IX erklärt: Quum nemo ex catholicis ignoret aut ignorare possit, matrimonium esse vere et proprie unum ex septem evangelicae legis Sacramentis a Christo Domino institutum, ac propterea inter fideles matrimonium dari non posse, quin uno eodemque tempore sit Sacramentum . . ac propterea a conjugali foedere Sacramentum separari non posse, et omnino spectare ad Ecclesiae potestatem ea omnia decernere, quae *ad idem Sacramentum quovis modo possunt pertinere* etc. (Vgl. Feije aaO. S. 37.)

spricht dem Staate die Einflussnahme auf die Giltigkeit der Ehe ab, weil diese vorzüglich infolge ihrer Erhebung zur Hoheit eines Sacramentes ein religiöser und heiliger Vertrag ist. Anerkennt man dennoch die Vollmacht des Staates die Ehe im Gewissen zu verbieten, dann legt man ihm eine Einflussnahme auf die Ehe selbst trotz ihres religiösen und sacramentalen Charakters bei. Es nützt auch nichts zu sagen, es sei die Einflussnahme auf die Erlaubtheit der Ehe von viel geringerer Bedeutung als die auf die Giltigkeit; darum könne die erstere dem Staate wohl zustehen, nicht aber die letztere. Denn wenn die Ehe selbst ob ihres geheiligten Charakters der Competenz des Staates entzogen ist, wie man doch allgemein behauptet und auch behaupten muss, dann ist sie auch seiner Competenz ganz entzogen und nur dasjenige, was allerdings in etwa aus ihr folgt aber doch nicht die Ehe selbst ist und darum auch keinen geheiligten Charakter hat, bleibt der Competenz der staatlichen Auctorität überlassen. Es kommt dann noch hinzu, daß die Verungiltigung eines Vertrages sehr oft die Bedeutung hat einer Verschärfung des Verbotes desselben Vertrages. Gesteht man dem Staate die Vollmacht zu, eine Ehe im Gewissen zu verbieten, dann muss man ihm folgerichtig auch die Gewalt zuschreiben, dieses Verbot durch Strafen und andere zweckdienliche Mittel zu verschärfen. Warum sollte der Staat dann die Ehe, da er sie doch für den Gewissensbereich verbieten kann, nicht zur Verschärfung des Verbotes für denselben Gewissensbereich verungiltigen können?

Aus diesen Gründen glauben wir uns jener Ansicht anschließen zu müssen, welche dem Staate die Vollmacht wie zur Verungiltigung so auch zum Verbote der Ehe abspricht; wir halten dafür, daß sie allein mit den kirchlichen Rechtsquellen übereinstimmt und sie allein ein folgerichtiger Schluss aus dem von allen anerkannten Grundsatze ist, nach welchem die Ehe, weil sie sacramentalen Charakter trägt, der Competenz des Staates nicht unterliegt.

11. Wenn wir dann aber unbedenklich zugeben, daß die Staatsgewalt einer gewissen Classe seiner Unterthanen oder Angestellten die Eingehung der Ehe verbieten und im Uebertretungsfalle eine Strafe für dieselbe festsetzen kann, so kommen wir mit unsern obigen Ausführungen nicht in Widerspruch. Wir haben hier nämlich die in unsern stehenden Heeren dauernd angestellten Militärpersonen und das ihnen auferlegte staatliche Eheverbot vor Augen: dasselbe lässt sich deshalb rechtfertigen, weil der Staat den dauernd

in seinem Heere Angestellten gegenüber sich verhält wie ein vertragschließender Theil zum andern. Unsere obigen Ausführungen bezogen sich auf den Staat, insofern er der Träger der öffentlichen Gewalt ist. Wenn derselbe nun aber Leute in seinen Dienst nimmt, dann kann er wie jeder Private in ähnlichem Falle bestimmte Bedingungen festsetzen, welche von dem Dienstnehmer zu erfüllen sind, widrigenfalls der Vertrag eben nicht zustande kommen soll. Der Dienstnehmer, welcher die Vertragsbedingungen annimmt, legt sie vielmehr sich selbst auf, als sie ihm von dem anderen Theile auferlegt werden. Wenn also der Staat den genannten Militärpersonen auf lange Zeit die Eingehung der Ehe verbietet, so geht dieses Verbot nicht von seiner obrigkeitlichen Gewalt aus, sondern von dem auch jeder Privatperson zustehenden Rechte, nur unter bestimmten Bedingungen andere in seine Dienste zu nehmen. Darum sagt man weniger richtig, der Staat verbiete die Ehe, als: die unter diesen Bedingungen den Soldatenstand erwählenden Personen legen sich selbst die Pflicht auf, ehelos zu bleiben[1]).

12. Wir hörten oben verschiedene Auctoren, welche die Alleinberechtigung der Kirche zum Erlasse von Eheverboten behaupten, dem Staate die Vollmacht zugestehen, indirect die Ehe zu verbieten. Solche indirecte Verbote werden von anderen auch uneigentliche Verbote genannt. Worin sie bestehen und wie sie sich von den eigentlichen oder directen Verboten unterscheiden, erklärt Cavagnis. Es liegt in dieser Erklärung zugleich der Grund, warum man trotz des sacramentalen Charakters der Ehe dem Staate die Vollmacht zum Erlasse von indirecten Verboten einräumen kann und auch einräumen muss. Die Anhörung der heiligen Messe, so sagt er, gehört als gottesdienstliche Handlung zur Competenzsphäre der Kirche. Die kirchliche Auctorität hat zu bestimmen, wann, wie, wo die Gläubigen die hl. Messe anzuhören haben; sie bestimmt auch das Aufhören dieser Pflicht. Darum

[1]) Wesentlich anders ist das Verhältnis der vom Staate zum Militärdienste verpflichteten Soldaten; sie werden von der staatlichen Auctorität kraft der obrigkeitlichen Gewalt zu diesem Dienste genöthigt, und es beruht das sie betreffende staatliche Eheverbot lediglich auf der vermeintlichen Competenz des Staates zu Eheverboten. Darum sind die der sog. Mannschaft angehörenden Soldaten infolge des staatlichen Verbotes nicht verpflichtet sich der Ehe zu enthalten, obschon sie, wie ja so viele andere, unüberlegt und unvernünftig handeln würden, wenn sie eine Ehe eingiengen.

können andere Vorgesetzte ihren Untergebenen die Anhörung der hl. Messe nicht direct verbieten. Aber an Tagen, an welchen das Kirchengebot nicht verpflichtet, ja unter ganz besonderen Umständen auch an solchen, an welchen die Anhörung der hl. Messe strenge Pflicht ist, können sie ihren Untergebenen die Anhörung der heil. Messe verbieten, wenn die nothwendig von ihnen zu verrichtenden Arbeiten die Anhörung der hl. Messe unmöglich machen. Dieses Verbot, durch welches die Anhörung der hl. Messe im Gewissen unerlaubt würde, hat direct und unmittelbar die Verrichtung nothwendiger Arbeiten zum Gegenstande und bezieht sich nur mittelbar und indirect auf die Unterlassung des genannten Actes der Gottesverehrung. In dieser Weise und nicht anders kann die staatliche Auctorität auch die Ehe verbieten. Würde die Erfüllung einer anderen profanen, von der staatlichen Auctorität innerhalb ihrer Competenzsphäre auferlegten Pflicht es dem Staatsbürger unmöglich machen, eine Ehe einzugehen, dann könnte von ihm der Staat die Erfüllung jener Pflicht fordern, obschon die Folge davon die Unmöglichkeit der Ehe wäre. Ein solches indirectes Verbot geht nämlich nicht aus irgend welcher staatlichen Vollmacht über das Sacrament hervor, sondern aus der Competenz zur Auflegung anderer Pflichten, mit denen zufällig die Ehe sich nicht vereinbaren läßt.

13. In Wirklichkeit enthalten aber die staatlicherseits gegebenen Ehegesetze nicht solche indirecte Verbote; der Staat erlaubt sich vielmehr, das Eingehen der Ehe unter gewissen Umständen direct zu untersagen. Mit Berufung darauf, daß derselbe ein hohes Interesse am Institute der Ehe hat und daß er seine Interessen in vollster Unabhängigkeit zu wahren berechtigt sei, werden nach dem Vorgange der Kirche vom Staate trennende und verbietende Ehehindernisse aufgestellt. Dieselben bleiben vielfach hinter den kirchlichen Ehegesetzen zurück, manchmal decken sie sich mit ihnen, nicht selten gehen sie aber auch über dieselben hinaus. Aus der vorhergehenden Erörterung ergibt sich nun, daß die staatlichen Ehegesetze, welche ihrem Inhalte nach den kirchlichen gleich sind, als kirchliche Gesetze den Gläubigen eine Gewissenspflicht auferlegen, insofern sie aber von der staatlichen Behörde ausgehen, die Ehe weder im Gewissen verungiltigen noch für den Gewissensbereich verbieten. Diejenigen aber, welche über die kirchlichen Gesetze hinausgehen, also eine Ehe verbieten, die nach den kirchlichen Gesetzen erlaubt ist, führen in keiner Weise eine Gewissenspflicht her-

bei[1]). Deshalb kann auch das Gesetz über die obligatorische Civilehe, d. h. die Vorschrift, nach welcher alle, um die civilrechtlichen Folgen ihrer Ehe zu sichern, den Eheconsens vor dem Staatsbeamten abgeben müssen, nicht als Staatsgesetz in Kraft des der staatlichen Auctorität gebürenden Gehorsams im Gewissen verpflichten. Es folgt ferner, daß noch weniger die staatliche Vorschrift, vor der Eingehung der Ehe der verlangten Formalität vor dem Standesbeamten Genüge zu thun, im Gewissen verpflichten kann. Ebensowenig kann dann auch von einer den Priestern kraft des Staatsgesetzes obliegenden Pflicht die Rede sein, den Eheconsens der Ehewerber erst nach der Beobachtung aller vom Staate geforderten Formalitäten entgegenzunehmen.

14. Die zweite der oben (n. 2) angegebenen Ansichten hält dafür, daß die Beobachtung der staatlichen Ehegesetze deshalb für die Katholiken eine Gewissenspflicht sei, weil die Kirche als die zu Ehegesetzen competente Auctorität die Beobachtung derselben vorschreibe. Bevor wir die Richtigkeit dieser Ansicht untersuchen, müssen wir einige Bemerkungen vorausschicken. 1) Es unterliegt keinem Zweifel, daß vom heiligen Stuhle ein solches allgemeines Gebot, die staatlichen Ehegesetze zu beobachten, ausgehen kann. Ein solches Gebot könnte sich selbstverständlich nur auf solche Gesetze beziehen, die nichts enthalten, was dem Naturrechte oder dem göttlichen Gesetze zuwider ist. Wir haben uns deshalb in Folgendem nicht mit der Frage über die Möglichkeit, sondern nur mit der über das thatsächliche Vorhandensein eines solchen Gebotes zu befassen. Stände dieses fest, dann wäre damit die Gewissenspflicht der Katholiken, die staatlichen Ehegesetze zu beobachten, bewiesen. 2) Die meisten und angesehensten Kanonisten bestreiten nach der jetzt geltenden kirchlichen Disciplin sowohl den Provincialconcilien als den

[1]) Man würde sich nicht genau ausdrücken, wenn man die staatlichen Ehegesetze als Pönalgesetze bezeichnen wollte. Denn auch die Pönalgesetze sind wirkliche Gesetze und setzen darum eine zu ihrem Erlasse competente Auctorität voraus. Von den sonstigen Gesetzen unterscheiden sie sich nur dadurch, daß sie nur zur Uebernahme der Strafe im Falle des Zuwiderhandelns gegen die gesetzliche Bestimmung verpflichten, ohne den Inhalt dieser Bestimmung selbst als Gewissenspflicht aufzuerlegen. Kann der Staat nun aber keine Gesetze über die Verehelichung erlassen, dann fehlt ihm auch die Berechtigung, für die Uebertretung der dennoch aufgestellten Gesetze eine Strafe festzusetzen. So kann dann auch keine Gewissenspflicht zur Uebernahme der Strafe vorhanden sein.

Bischöfen die Vollmacht, für ihre Sprengel verungiltigende Ehegesetze zu geben. Nach dem jetzt geltenden Rechte kommt diese Vollmacht ausschließlich der höchsten kirchlichen Auctorität zu. Ob aber die Bischöfe und Provincialsynoden blos verbietende Ehegesetze zu geben berechtigt sind oder nicht, darüber herrscht unter den Kirchenrechtslehrern keine Uebereinstimmung. Es läßt sich diese Vollmacht nicht mit Gewißheit behaupten[1]. Nur das kann man nicht in Zweifel ziehen, daß ein Bischof aus gewichtigen Gründen in einem einzelnen Falle die Eingehung einer Ehe verbieten kann. 3) Aus diesem Grund ist auch die Vollmacht eines Bischofes oder auch eines Provincialconcils, den ihren Sprengeln angehörenden Gläubigen die Beobachtung der staatlichen Ehegesetze als Pflicht aufzuerlegen, nicht über allen Zweifel erhaben. Sie würden mit einer solchen Vorschrift nicht nur eines, sondern so viele kirchliche Eheverbote aufstellen, als der Staat zu geben sich erlaubt. Auch ist zu bemerken, daß ein solches Gebot recht bedenklich wäre. Es leistete der Meinung, daß der Staat über das Sacrament der Ehe Gesetze geben könne, nicht geringen Vorschub. 4) Da die Vollmacht der unmittelbaren kirchlichen Vorgesetzten zum Erlasse verbietender Ehegesetze nicht sicher feststeht, so ist man umsomehr berechtigt, in bischöflichen Documenten oder in Synodalgesetzen vorkommende Ausdrücke wenn eben möglich in milderem Sinne, also dahin zu erklären, daß durch sie kein eigentliches Kirchengesetz gegeben, sondern nur die Gläubigen dazu ermahnt werden sollen, den staatlichen Vorschriften Folge zu leisten, um sich selbst und ihre etwaigen Nachkommen allen Schwierigkeiten zu überheben und auch die Kirche in keine aussichtslosen Conflicte mit dem Staate zu verwickeln[2]. Es besteht nämlich ein wesentlicher Unterschied

[1] Vgl. Feije aaO. n. 74; Gasparri aaO. t. I n. 270: Quoad impedimenta impedientia non conveniunt DD., num episcopus ea pro sua dioecesi ad modum legis ferre possit. Nonnulli affirmant, plerique negant; et ideo in praxi episcopus eadem constituere non solet.
[2] Im Handbuche des kathol. Eherechtes von Binder-Scheicher wird (S. 12 ff.) als Beleg für die Gewissenspflicht der Katholiken, die österreichischen Ehegesetze zu beobachten, eine Stelle aus dem Hirtenschreiben des Card. Rauscher vom 21. Dec. 1856 angeführt. Wenn man die dort sich findenden Worte im strengen Sinne nimmt, wird man nicht umhin können, sie so zu verstehen, daß sie eine eigentliche Gewissenspflicht, die staatlichen Ehegesetze zu beobachten, behaupten. Sie würden dann allerdings der Vollmacht des Staates, bezüglich der Ehe bindende Vorschriften zu geben, das Wort reden.

zwischen der von der kirchlichen Obrigkeit ausgehenden Mahnung, daß die Katholiken sich an die staatlichen Ehegesetze halten und der von derselben Obrigkeit kraft ihrer Auctorität auferlegten Pflicht der Beobachtung dieser Gesetze. Nicht das erstere, nur das letztere steht in Frage. Die Kirche hat triftige Gründe, ihren Untergebenen diese Beobachtung einzuschärfen. Dadurch wird aber die Beobachtung der staatlichen Vorschriften noch kein Kirchengesetz; und man ist darum auch nicht berechtigt, die Außerachtlassung der staatlichen Ehegesetze unter die kirchlichen Eheverbote einzureihen.

15. Wir glauben nun, vorerst behaupten zu können, daß ein allgemeines Kirchengesetz, welches zur Befolgung der staatlichen die Ehe selbst betreffenden Vorschriften verpflichte, nicht existiert. Allerdings haben die Päpste öfter auf eine gewisse Nothwendigkeit, diese Gesetze zu befolgen, aufmerksam gemacht; aber die Ausdrücke, mit denen sie dieses thaten, lassen deutlich erkennen, daß sie nicht eine solche Pflicht auferlegen wollen, sondern lediglich eine im allgemeinen für die Gläubigen bestehende Nothwendigkeit, die Gesetze zu befolgen, anerkennen. Wir können vorerst darauf hinweisen, daß die Form, in welcher Kirchengesetze gegeben zu werden pflegen, bei der Einschärfung dieser Nothwendigkeit nirgendwo angewendet wurde. Weiter läßt sich anführen, daß diese Nothwendigkeit sich auch nirgendwo als eine von der Kirche auferlegte Pflicht eingeschärft findet. Wo päpstliche Erlässe oder synodale Bestimmungen den Gläubigen die Beobachtung der staatlichen Ehevorschriften ans Herz legen, erscheint vielmehr das eigene Interesse der Gläubigen als das ausschlaggebende Motiv und als Ursprung der Pflicht zur Beobachtung dieser Vorschriften. Leo XIII spricht dieses in seiner die Lehre von der Ehe ebenso gründlich als umfassend darlegenden Encyklika Arcanum mit folgenden Worten aus: Omnibus exploratum esse debet, si qua conjunctio viri et mulieris inter Christi fideles extra Sacramentum contrahatur, eam vi ac ratione justi matrimonii carere; et quamvis convenienter legibus civicis facta sit, tamen pluris esse non posse, quam ritum aut morem jure civili introductum; jure autem civili res tantummodo ordinari atque administrari posse, quas matrimonia efferunt ex sese in genere civili, et quas gigni non posse manifestum est, nisi vera et legitima illorum causa, scil. matrimoniale vinculum exsistat. Haec quidem omnia probe cognita habere ma-

xime sponsorum refert, quibus etiam probata esse debent et notata animis, ut sibi *liceat hac in re morem legibus gerere*, ipsa non abnuente Ecclesia, quae *vult atque optat, ut in omnes partes salva sint matrimoniorum effecta, et ne quid liberis detrimenti afferatur*[1]). Der Grund also, warum den Gläubigen seitens der Kirche gestattet ist, den Staatsvorschriften bezüglich der Ehe Folge zu leisten, liegt in den Nachtheilen, welche den Eheleuten und den aus der Ehe zu erhoffenden Kindern sonst erwachsen würden. Die Kirche wünscht dringend, daß die vor Gott und dem Gewissen giltigen Ehen auch der von den Staatsgesetzen zu regelnden bürgerlichen Wirkungen nicht entbehren. Dieser Wunsch und Wille treibt sie dazu an, den Gläubigen zu erlauben, auch die bürgerlichen Vorschriften, trotz ihrer illegitimen Abkunft, trotz der durch sie begangenen Anmaßung und Verletzung der Rechte der Kirche, zu beobachten.

Was Leo XIII ausspricht, hatte bereits Benedict XIV mit Rücksicht auf ein einzelnes staatliches Ehegesetz in ähnlicher Weise ausgesprochen. In den holländischen und belgischen Staaten bestand nämlich zu Benedicts XIV Zeiten die obligatorische Civilehe. Auf die Bitte, den Priestern bestimmte Weisungen bezüglich ihres Verhaltens gegenüber dieser staatlichen Vorschrift zu geben, entwickelt der gelehrte Papst die katholische Doctrin über die Eheschließung und fährt gegen Ende seines Schreibens also fort: Erit porro officii vestri haec omnia, quum commoda se obtulerit occasio, atque ea, quam rerum circumstantiae vobis adhibendam suaserint, circumspectione et cautela singulis explicare prolixius, simulque omnes *commonere*, ut siquidem Religionis consuetudini *et terreni principis sanctionibus obtemperare coguntur, faciant illi quidem*, sed Religione salva, potioresque ducant sanctissimas Ecclesiae leges, quibus fidelium matrimonia constringuntur[2]). Wollen wir das, was in diesen Worten kurz ausgesprochen ist, etwas ausführlicher wiedergeben, so erhalten wir folgende Sätze: 1) Wenn kirchliche und staatliche Ehegesetze einander widerstreiten, dann sind die Gläubigen von den Seelsorgern zu ermahnen, die ersteren zu beobachten. 2) Besteht ein solcher Gegensatz nicht, dann

[1]) Encycl. *Arcanum* ed. Friburg. pag. 46 s. [2]) Constit. Bened. XIV *Redditae sunt Nobis* 17. Sept. 1746 (Bull. Bened. XIV tom. III Supplem. n. 3).

ist den Gläubigen die Befolgung der staatlichen Vorschriften nicht verwehrt; ja wenn sie zu dieser Befolgung genöthigt werden zB. durch Strafen usw., sollen die Seelsorger die Gläubigen zu derselben ermahnen. Von einem kirchlichen Gesetze, in diesem letzteren Falle die staatlichen Vorschriften zu beobachten, findet sich keine Andeutung. Die Ermahnung zur Befolgung der Staatsgesetze kann also nur die Erfüllung einer anderswoher stammenden Pflicht zum Gegenstande haben. Vom Staatsgesetze als solchem kann sie auch nicht stammen, da nach Benedicts XIV Lehre der Staat zum Erlasse von Ehegesetzen keine Competenz besitzt. Also kann sie nur von dem Naturgesetze, welches den Brautleuten eine vernünftige Selbstliebe und Sorge für ihre Nachkommenschaft vorschreibt, abgeleitet werden, wie auch die Pflicht, im Widerstreite eines staatlichen und kirchlichen Ehegesetzes das letztere zu beobachten, aus dem Naturgesetze stammt.

17. Damit stimmt eine von der römischen Pönitentiarie im Jahre 1866 herausgegebene Instruction überein, welche die Befolgung des Staatsgesetzes über die Civiltrauung in folgender Weise begründet: Quamvis autem verum fidelium matrimonium tum solum contrahatur, quum vir et mulier impedimentorum expertes mutuum consensum patefaciunt coram parocho et testibus . . attamen *ad vexationes poenasque vitandas et ob prolis bonum*, quae alioquin a laica potestate ut legitima nequaquam haberetur, tum etiam ad polygamiae periculum avertendum *opportunum et expediens videtur*, ut iidem fideles, postquam matrimonium legitime contraxerint coram Ecclesia, se sistant actum lege decretum executuri, ea tamen intentione (uti Bened. XIV docet in Brevi diei 17. Sept. 1746 *Redditae sunt Nobis*) sistendo se gubernii officiali nil aliud faciant, quam ut civilem caeremoniam exsequantur [1]). Die Pönitentiarie stellt die Civiltrauung, obschon sie doch durch ein Statsgesetz vorgeschrieben wird, nicht als Pflicht hin, sondern lediglich als eine Handlung, der die Ehewerber um ihres eigenen Vortheiles willen und wegen der zeitlichen Wohlfahrt der aus der Ehe zu hoffenden Kinder sich nicht leicht entziehen können.

18. Aus dem bisher Gesagten glauben wir um so mehr das Fehlen einer allgemeinen kirchlichen Vorschrift zur Beobachtung

[1]) *Roskoväny*, Matrimonium in Eccles. cathol. pag. 834.

der staatlichen Ehegesetze schließen zu dürfen, als eine solche Vorschrift bisher auch noch nicht aufgewiesen wurde. Auch die Provincialsynoden, welche die staatlichen Ehegesetze oft erwähnen, drücken sich bezüglich der Beobachtung derselben in gleicher Weise aus, wie die so eben angeführten Erlasse des hl. Stuhles. Sie ermahnen die Gläubigen zur Beobachtung, aber nicht in solcher Weise und mit solchen Worten, welche die Auferlegung einer kirchlichen Pflicht andeuten. Als ständig wiederkehrender Grund dieser Ermahnung und dieses Drängens erscheint vielmehr auch bei ihnen die Nothwendigkeit, der Ehe die civilrechtlichen Folgen zu sichern[1]). Wiederum also tritt uns auch hier als Grund der Beobachtung die vernünftige Sorge für sich selbst und seine Nachkommen vor Augen.

19. Wenn nun weder die Staatsgesetze als solche noch auch die kirchlichen Vorschriften die Gewissenspflicht herbeiführen, die weltlichen Ehegesetze zu beobachten, sondern dieselbe, falls sie vorhanden ist, aus andern Gründen abgeleitet werden muss, so ist damit zugleich auch der Umfang der Pflicht gegeben. Sie existiert dann, wenn die vernunftmäßige Sorge um das eigene, sei es zeitliche oder geistliche Wohl die Beobachtung der staatlichen Ehevorschriften verlangt. Fehlen in einem einzelnen Falle alle diese Gründe, dann läßt sich

---

[1]) Wir citieren im Folgenden einige Stellen aus den neueren Provincialconcilien. Nihilominus a parochis curandum est, ut serventur, quae lege saeculari praescripta sunt ad contractum matrimonialem, ne matrimonium careat effectibus civilibus. Conc. prov. Remense ann. 1849 (Coll. Lac. IV 126 a). — Ne matrimonium effectibus civilibus careat, serventur, quae lex coram magistratu fieri praecipit. Conc. prov. Rothomagense ann. 1850 (ibid. 531 a). — Ne matrimonium effectibus civilibus careat, volumus ut ea omnia serventur, quae lex coram magistratu fieri praecipit. Conc. prov. Burdigalense ann. 1850 (ibid. 575 d). — Curent pariter (parochi), ut ea serventur, quae a potestate saeculari praescripta sunt, ne matrimonium effectibus civilibus careat. Conc. prov. Aquense ann. 1850 (ibid. 994 a). — Tandem attendant parochi ad ea, quae lege civili praescripta sunt ad contractum matrimonialem, ne matrimonium careat effectibus civilibus. Conc. prov. Bituricense ann. 1850 (ibid. 1119 c). — Parochi moneant fideles de iis, quae lege saeculari praescripta sunt, ne matrimonium careat effectibus civilibus vel alia inde eveniant incommoda. Conc. prov. Quebecense ann. 1854 (ibid. III 647 c). Ein vollkommen gleichlautendes Decret erließen die Bischöfe der englischen, holländischen und dänischen Colonien im Jahre 1854 auf der Insel Trinidad (ibid. 1099 c).

eine Pflicht auch nicht behaupten. Aber auch dann hört sie trotz des Vorhandenseins des einen oder andern dieser Gründe auf, wenn andere Rücksichten, die für das Eingehen der Ehe trotz des staatlichen Verbotes sprechen, überwiegen. Bemerkenswert ist ferner, daß auch ein solcher Fall nicht außer dem Bereiche der Möglichkeit liegt, in welchem für den Seelsorger die Pflicht eintritt, zum Zustandekommen der Ehe trotz der entgegenstehenden staatlichen Verbote mitzuwirken. Dieses kann selbstverständlich dann vor allem der Fall sein, wenn das Staatsgesetz über die zum Zustandekommen der Ehe mitwirkenden Priester keine Strafe verhängt[1]).

20. Wie wir nun dem Staate das Recht zu einer Einflußnahme auf die Ehe selbst bestreiten müssen, so kann andererseits sein Recht, die bürgerlichen Folgen der Ehe durch Gesetze zu regeln,

[1]) Auf der Würzburger Bischofsversammlung vom Jahre 1848 wurde gelegentlich der Verhandlungen über die Civilehe von Dr. Heinrich der Fall vorgebracht, ‚wenn der Concubinarius auf das Todesbett kommt und die bürgerliche Trauung nicht vorhergehen kann'. Dr. Heinrich hatte nämlich empfohlen, ‚aus Rücksicht auf das allgemeine Wohl' die Pfarrer anzuweisen, nicht zu trauen, bis der Civilcontract vorausgegangen, setzte aber hinzu, für den obigen und ähnliche Fälle ‚werden gewisse Ausnahmen in Anspruch zu nehmen sein, da hier der Pfarrer in der Lage ist, Gott mehr zu gehorchen als dem Menschen'. Auch Döllinger äußerte sich dahin: ‚Die Kirche dürfe auf das Recht, die Sterbenden noch zu trauen, nicht verzichten. Wie für den Sterbenden, so müsse insbesondere für den überlebenden Theil die Erinnerung an die empfangene kirchliche Einsegnung zur großen Beruhigung gereichen'. Nach der bei Silbernagl, dem dann Weber (aaO. S. 515) folgt, sich findenden Darstellung (aaO. S. 438 Anm. 5) möchte man meinen, der Vertreter des Bischofes von Brixen, Dr. Feßler, habe die Erlaubtheit der Eheschließung in diesem Falle bezweifelt. Feßler sagte nach dem in der Laacher Concilssammlung enthaltenen Berichte so: ‚Wenn ein Concubinarius auf dem Todbette reuevoll den Willen und den Wunsch habe getraut zu werden und dies nicht angehe, so könne er sich in seinem Gewissen beruhigen; die bürgerlichen Folgen würde eine solche Trauung doch nicht haben'. Diese letzteren Worte finden sich bei Silbernagl und Weber nicht. Sie geben aber den Worten Feßlers einen anderen Sinn, als die beiden Auctoren annehmen. Der Abgeordnete von Brixen will bemerken, es habe die kirchliche Trauung auf dem Sterbebette ohne die Civiltrauung keine besondere Bedeutung, da einer solchen Ehe die bürgerlichen Folgen doch nicht zuerkannt würden; darum sei es nicht von Wichtigkeit, dieses Falles besondere Erwähnung zu thun. Daß Feßler der Unerlaubtheit dieser Ehe das Wort geredet habe, läßt sich nicht sagen. Die obigen Citate finden sich in den Verhandlungen der Bischofsconferenz, wie sie von den Acta et decreta conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis t. V col. 1105 s., mitgetheilt werden.

nicht in Zweifel gezogen werden. Wir sagten: die bürgerlichen Folgen; man kann sie auch als civilrechtliche Folgen bezeichnen. Es ist nämlich vor allem der Unterschied zwischen den wesentlichen und den unwesentlichen Folgen der Ehe zu beachten. Diese letzteren liegen theils auf dem weltlichen, theils auf dem kirchlichen Gebiete. Daß die dem kirchlichen Gebiete angehörenden accidentellen Folgen unter der alleinigen Competenz der kirchlichen Auctorität stehen, bedarf keiner weiteren Erwähnung. Es pflegt auch der Staat die Gesetzgebung und Rechtsprechung über diese Folgen der Kirche wenigstens nicht ernstlich streitig zu machen. Aber die wesentlichen Folgen der Ehe fallen der ausschließlichen Competenz der Kirche zu. Naturnothwendig und daher immer sind die wesentlichen Folgen eines Actes derartig mit diesem selbst verknüpft, daß, wer Jurisdiction über den sie verursachenden Act besitzt, diese auch über die wesentlichen Wirkungen besitzen muss. Darum heißen sie ja eben wesentliche Wirkungen, weil sie naturnothwendig aus der Handlung sich ergeben; wer über ihr Sein oder Nichtsein urtheilt oder Vorschriften gibt, macht damit auch die Handlung selbst zum Gegenstande seines Urtheiles und seiner Vorschriften. Zu den wesentlichen Folgen der Ehe gehört das Recht auf Lebensgemeinschaft unter den durch das Eheband Verbundenen, und die Eigenschaft der Legitimität oder rechtmäßigen Geburt der Kinder. Was zunächst die erstere Folge angeht, so geht das Recht auf eheliche Lebensgemeinschaft in der Art aus dem Ehevertrage hervor, daß dasselbe nie existiert außer infolge eines Ehevertrages, sowie immer dann existiert, wenn ein Ehevertrag vorliegt, ausgenommen, es sei in besonderer Weise verwirkt. Darum schreibt sich die Kirche die alleinige Competenz zu, darüber zu urtheilen, wann dieses Recht zur Lebensgemeinschaft erworben oder verwirkt ist, wann nicht; mit andern Worten, sie schreibt sich die Alleinberechtigung zur Vornahme von Ehescheidungen jeder Art zu. Auch zu Ehescheidungen, welche, ohne das Eheband zu berühren, blos das eheliche Zusammenleben aufheben, anerkennt die Kirche die staatliche Auctorität nicht als competent[1]). Darum können auch die Staatsgesetze, welche

[1]) Aliae sunt causae excitatae aut super validitate sponsalium, aut super jure instituendi divortium quoad torum et cohabitationem; et istae pariter ob illum respectum, quem habent ad matrimonii Sacramentum, ad solum judicem ecclesiasticum deferuntur. *Bened. XIV* De syn. dioec. l. IX cap. 9 n. 4. — Conc. prov. Ultraject. 1865 (Coll. Lac. V 841 d);

über die Verwirkung dieses Rechtes und über die Aufhebung des ehelichen Zusammenlebens Bestimmungen treffen wollen, nicht darauf Anspruch erheben, im Gewissen zu verpflichten. Ebensowenig kann es dem Urtheile des Staates überlassen werden, wann Kinder als rechtmäßig geboren anzuerkennen seien oder nicht. Gewiss kann derselbe unter Umständen auch illegitimen Kindern bürgerliche Vorrechte, welche sonst die rechtmäßig geborenen genießen, zugestehen: wie es ja auch in ihrem Bereiche die Kirche thut. Ebenso könnte er den ehelich geborenen Kindern aus ganz besonderen Gründen gewisse Vorrechte, welche sie sonst besitzen würden, entziehen. Aber das Urtheil schlechthin, ob ein Kind als legitim geboren, d. h. einer rechtmäßigen Ehe entstammend anzusehen sei oder nicht, steht dem Staate nicht zu, weil dasselbe mit dem Urtheile über die Rechtmäßigkeit der Ehe selbst zusammenfällt.

21. Ohne Frage gehören aber die bürgerlichen Folgen der Ehe der Competenz des Staates an; über sie kann er gesetzliche Bestimmungen treffen, in streitigen Fällen Recht sprechen und Gesetze und Urtheile über sie zur Ausführung bringen. Daß diese dann unter denselben Voraussetzungen wie andere staatliche Anordnungen und Urtheile auch eine Gewissenspflicht herbeiführen, kann gleichfalls keinem Zweifel unterliegen. Bereits oben deuteten wir die hauptsächlichsten civilrechtlichen Wirkungen der Ehe an. Außer den Vermögensverhältnissen der Eheleute, dem Successionsrechte der Kinder, der Theilnahme der Gattin und Kinder an den Standesrechten des Vaters verdient besondere Beachtung noch der Schutz, den der Staat mit seiner Executivgewalt den aus der Ehe selbst wesentlich sich ergebenden Rechten gewährt. Schon ein oberflächlicher Blick auf diese Wirkungen läßt erkennen, welcher Einfluss dem Staate damit auch auf das Zustandekommen der Ehe zusteht. Wie viele Heiraten außerhalb eines mit gewissen civilrechtlichen Privilegien ausgestatteten Standes werden dadurch hintangehalten, daß durch solche Heiraten den Nachkommen diese Standesprivilegien verloren gehen. Würde der Staat in kluger Weise von dem ihm zustehenden Rechte Gebrauch machen, einige solcher Wirkungen oder auch andere allgemeine staatsbürgerliche Rechte denen zu entziehen, die dem Wohle des Staates schädliche Ehen einzugehen be-

concord. Austr. ann. 1855 art. X; conc. prov. Tuamense ann. 1858 (Coll. Lac. III 887 b).

absichtigen, er würde es nimmer nöthig haben, zu directen Eheverboten seine Zuflucht zu nehmen.

22. Es entsteht nun die weitere Frage, ob es dem Staate gestattet sei, in gewissen Fällen einer Ehe sämmtliche bürgerlichen Folgen zu entziehen. Die Frage ist identisch mit der andern, ob der Staat berechtigt sei, aus besonderen Gründen eine im Gewissen und vor der Kirche giltige Ehe innerhalb seiner Competenzsphäre nicht als giltig anzuerkennen. Eine solche Vollmacht dem Staate einzuräumen, kann bedenklich erscheinen, da man mit ihr den Weg zur Civilehe bahnt. Wir glauben über diese Frage folgende Grundsätze aufstellen zu können: 1) Die Civilehe in was immer für einer Form muss sicher aus mehreren Gründen absolut verworfen werden. Sie ist nämlich a) ein unmoralisches Institut. Sie bringt nothwendig und wesentlich die Wirkung hervor, daß Verbindungen, die keine Ehen sind, des staatlichen Schutzes genießen, dessen rechtmäßige Ehen allein genießen dürfen. Die Civilehe umgibt die Concubinate mit dem Nimbus der Gesetzmäßigkeit; sie verleiht denen, die in unerlaubtem Verhältnisse leben, solche bürgerliche Rechte, welche ihnen die Fortsetzung dieses Verhältnisses ungemein erleichtern; ja sie macht das Aufhören desselben nicht nur sehr schwer, sondern zwingt sogar unter Umständen den widerstrebenden Theil zur Fortführung der unsittlichen Verbindung. Sie ist b) ein irreligiöses Institut, indem sie die Ehrfurcht vor der heiligen Handlung der Eheschließung in den Gläubigen verringert. Sie ist ferner c) ein glaubensschädliches Institut, da sie geeignet ist, den Glauben an den sacramentalen Charakter der Ehe, der doch dogmatisch festgesetzt ist, in den Katholiken zu schwächen und der irrgläubigen Auffassung der Ehe als eines rein weltlichen Contractes Vorschub zu leisten. 2) Vom Institute der Civilehe wesentlich verschieden sind die Staatsgesetze, welche, ohne sich ein Urtheil über die Giltigkeit der Ehen zu erlauben, in bestimmten Fällen denselben die bürgerlichen Rechtswirkungen entziehen. Daß der Staat gewisse Ehen einiger bürgerlicher Folgen derselben entkleiden kann, beweisen die morganatischen Ehen. Daraus wird aber der Schluss berechtigt sein, daß, was von einigen bürgerlichen Folgen gilt, auch von allen gelten muss. Doch darf der Staat sich nicht erlauben, in die durch die Ehe wesentlich erworbenen und somit der Competenz der Kirche unterworfenen Rechte störend einzugreifen. Er würde einer Rechtsverletzung sich schuldig machen, wenn er das

eheliche Zusammenleben jener, die durch eine giltige, wenn auch aller civilrechtlichen Folgen entkleidete Ehe verbunden sind, hindern wollte. In gleicher Weise würde der Staat seine Competenz überschreiten und den solchen Ehen entstammenden Kindern schweres Unrecht zufügen, wenn er diese den unehelich Geborenen schlechthin gleichstellte und dadurch ihrer Ehre und ihrem guten Namen bedenklichen Schaden zufügte. 3) Von dieser Vollmacht nun, eine Ehe ihrer bürgerlichen Folgen zu berauben, darf der Staat auch nur Gebrauch machen, wenn es das wahre und wohlverstandene öffentliche Wohl erheischt. Zur Aufgabe des Staates gehört vorzüglich der Schutz und die Förderung der den Unterthanen von Natur aus zustehenden sowie der in was immer für einer Art, wenn nur rechtmäßig erworbenen Rechte. Darum liegt es ihm im allgemeinen ob, das durch den Ehevertrag eingetretene Rechtsverhältnis der Eheleute zu schützen, zu fördern und auszugestalten[1]). Nur aus ganz besonderen Gründen darf er dieser Ausgestaltung hemmend entgegentreten. Als allgemeiner Grundsatz kann gelten, daß, wenn in einem Lande gewisse Ehen, die von der Kirche als giltig und auch als erlaubt angesehen werden, sich als dem wohlverstandenen bürgerlichen Wohle schädlich erweisen, der Staat ihnen bürgerliche Folgen entziehen kann und zwar in desto umfassenderem Maße, je mehr Nachtheile aus diesen Ehen dem öffentlichen Wohle erwachsen. Daß aber 4) ein noch weit wirksameres Mittel, diese Nachtheile zu verhüten, in der Anstrebung eines kirchlichen Verbotes solcher Ehen liegt, bedarf keiner Erwähnung.

23. Aus dem Gesagten ergibt sich bereits, welche Bedeutung dem in früheren Zeiten in vielen Gegenden eingeführten, jetzt noch in einzelnen Provinzen Oesterreichs bestehenden sog. impedimentum paupertatis zukomme. Dasselbe besteht darin, daß diejenigen,

---

[1]) In diesem Sinne schreibt Pius IX an den König von Sardinien und Piemont: Civilis potestas suspiciat terminos validitatis aut nullitatis matrimonii ab Ecclesia constitutos et huic facto conformiter — cujus decisio extra sphaeram ipsius cadit — disponat de effectibus pure civilibus. Vgl. oben N. 8. Im allgemeinen hat der Staat jene Ehen als giltig anzusehen und ihnen die bürgerlichen Rechtswirkungen zuzuerkennen, welche vor der Kirche und daher im Gewissen giltig sind, jene hingegen als ungiltig und der bürgerlichen Rechtswirkungen entbehrend zu erklären, welche vor der Kirche und daher vor dem Gewissen keine Giltigkeit besitzen.

welche in der Unmöglichkeit, eine Familie zu unterhalten, sich befinden und darum voraussichtlich im Falle ihrer Verehelichung den zur Unterstützung ihrer Armen verpflichteten Gemeinden weitere Lasten auferlegen würden, die Verehelichung verboten wird. Daß ein solches Verbot ebenso wie andere, von der weltlichen Auctorität ausgehende Verbote, keine Gewissenspflicht, von der Verehelichung abzustehen, herbeiführt, ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Eine andere Frage ist, in wie weit ein solches Verbot seitens jener Auctorität, von der es ausgeht, beibehalten und seine Ausführung urgiert werden darf. Wollte die weltliche Gewalt dasselbe als directes Eheverbot erlassen oder ausführen, so läge darin eine Ueberschreitung ihrer Competenz und ein Eingriff in die Rechte der Kirche. Indessen läßt es sich insofern vertheidigen, als es lediglich die Ankündigung der Verweigerung einer sonst obliegenden staatlichen Pflicht bedeutet. Die Gemeinden haben gesetzlich für die dem Gemeindeverband angehörigen Armen zu sorgen. Diese Verpflichtung liegt ihnen ob nicht nach dem Naturgesetze, sondern lediglich nach positivem Rechte. Der Genuß dieser Wohlthat kann also von Bedingungen abhängig gemacht werden. Hat das Eheverbot wegen mangelnden Unterhaltes die Bedeutung, es habe der sich verehelichende Arme für sich und seine Nachkommen keinen Anspruch auf die Unterstützung seitens der sonst gesetzlich dazu Verpflichteten, dann ist es nicht ein eigentliches Eheverbot, sondern trägt den Charakter der Entziehung einer vom Staate verliehenen Gunst, in ähnlicher Weise wie die Entziehung gewisser bürgerlicher Folgen der Ehe. Daß solchen Ehen, falls sie in Wirklichkeit dem allgemeinen Wohle sich schädlich erweisen, auch andere gesetzlich ihnen sonst zukommende Rechte entzogen werden könnten, bedarf keiner Erwähnung. Ob aber vom sittlichen Standpunkte die Entziehung irgend welcher gesetzlich zustehenden Rechte und Begünstigungen sich rechtfertigen läßt, das zu untersuchen ist hier nicht der Platz.

24. Wollen wir nun das in den obigen Ausführungen Enthaltene kurz zusammenfassen, so ergeben sich folgende Sätze:

1. Der Staat kann durch seine Gesetze nicht bewirken, daß eine unter Christen zu schließende Ehe im Gewissen ungiltig sei.

2. Der Staat kann durch seine Gesetze auch nicht bewirken, daß die Eingehung einer Ehe unter Christen im Gewissen unerlaubt sei. Ausgenommen ist nur der Fall, wenn der Staat gewissen von ihm ab-

hängigen Ständen die Ehe verbietet, falls der Eintritt in einen solchen Stand ein Act der freien Wahl des Eintretenden ist. Selbstverständlich darf der Staat aber auch nur aus Gründen des wahren öffentlichen Wohles solchen Ständen die Ehelosigkeit auferlegen.

3. Der Staat hat gesetzgebende, richterliche und vollziehende Gewalt betreffs der bürgerlichen Folgen der Ehe.

Aber er darf 4. die bürgerlichen Folgen der Ehe nie solchen Verbindungen von Mann und Frau zuerkennen, die nicht wahre Ehen sind. Weil das Institut der Civilehe, sie möge nun obligatorisch oder facultativ eingeführt oder nur im Nothfalle gestattet sein, die bürgerlichen Folgen der Ehe auch lediglich unerlaubten Verbindungen beilegt, auch unerlaubte Verhältnisse dadurch gesetzlich schützt, ja sogar zur Fortsetzung solcher Verhältnisse unter Umständen nöthigt, so ist das Institut der Civilehe als unmoralisch zu verwerfen.

5. Es steht dem Staate die Vollmacht zu, wirklichen, d. h. im Gewissen giltigen Ehen aus triftigen Gründen einige, ja in besonderen Fällen alle rein bürgerlichen Folgen der Ehe zu entziehen. Bedient sich der Staat dieser Vollmacht, dann kommen den von dieser Maßregel betroffenen Ehen die bürgerlichen Wirkungen nicht zu und die Eheleute, welche trotzdem die Ehe geschlossen haben, sind gehalten, sich dieser Maßregel zu fügen.

6. Erlaubt sich die staatliche Auctorität in irgend einer Weise Uebergriffe auf die Ehe selbst, indem sie die Ehe für ungiltig oder für unerlaubt erklärt, oder entzieht die staatliche Auctorität gewissen Ehen die bürgerlichen Folgen, dann wird die Eingehung der Ehe nicht kraft des der staatlichen Obrigkeit schuldigen Gehorsams im Gewissen unerlaubt. Dennoch ist die Befolgung der staatlichen Forderungen, vorzüglich die Erfüllung der Bedingungen, unter welchen der Staat den Ehen die bürgerlichen Folgen zuerkennt, in der Regel Gewissenspflicht, weil die Rücksicht auf das eigene Wohl und auf das Wohl der Nachkommen die Eheleute dazu verhält, die staatliche Anerkennung und die bürgerlichen Folgen ihrer Ehe zu sichern.

Die Analogie des Seinsbegriffes.

Von **Max Limbourg** S. J.

Das Sein ist ein wesentliches Prädicat aller sowohl der wirklichen als der möglichen Dinge[1]. Allem, was ist und sein kann, kommt das Sein wesentlich zu[2]), sonst wäre es eben ein absolutes Nichts. Und so sagen wir denn auch von allem, was nicht ein absolutes Nichts ist, also wegen eines inneren Widerspruches weder ist noch sein kann, das Sein aus. Wir legen es Gott bei und dem Steine, dem Engel und dem Menschen, dem Thiere und der Pflanze, dem wirklich Existierenden und dem Möglichen. Dem All der Dinge ist das Sein gemeinsam und n u r das Sein, bezw. dessen sachlich mit ihm sich deckende Attribute, das Einssein, Wahrsein, Gutsein. Nicht das Leben ist dem All der Dinge gemeinsam, denn es gibt auch unbelebte Dinge; nicht das substantiale Sein, denn es gibt auch accidentales Sein; nicht das Dasein, denn es gibt auch ein mögliches Sein[3]).

Die Philosophie hat sich nun schon von altersher mit der Frage beschäftigt, i n w e l c h e r W e i s e das Sein von den Dingen ausgesagt werde[4]). Und da das göttliche und das geschaffene, das substantiale und das accidentale Sein die Gesammtheit des Seins

---

[1] Ens est praedicatum essentiale. *Suarez*, Disp. met. 2 sect. 4.
[2] Quaelibet natura essentialiter est ens. *S. Thom.*, De verit. q. 1 f. a. 1.
[3]) Vgl. meine Quaestionum metaphysic. libri quinque. (Oeniponte, Fel. Rauch, 1893) Prooemium. [4]) Cf. *Arist.* Met. 4, 2; 7, 2, 4 etc.

adäquat theilen oder den nächsten Umfang des transcendentalen Seinsbegriffes bilden, so hat man mit Recht die Frage nach der Aussage des Seins auf Gott und das Geschöpf, auf Substanz und Accidens beschränkt. Wiewohl nun diese famosa controversia[1]) zu sehr verschiedenen Resultaten geführt hat, so gibt es doch offenbar nur eine richtige Lösung der angeregten Frage, und diese Lösung stellt sich umso belangvoller dar, weil sie nothwendig und allein hinreichend ist, zum Ausschluss jedweder pantheistischen Anschauung[2]).

Uebrigens entstand bei Behandlung dieser Frage aus dem Grunde viel Wirrwarr, weil man sich, wie es ja so oft geschieht, über eine fixierte Terminologie nicht einigte und dadurch vielfach um eine quaestio de nomine sich bewegte[3]).

Drei Ansichten standen sich gegenüber[4]). Die erste Ansicht, die der hl. Thomas dem Rabbi Moses Maimonides († 1204) zuschreibt[5]), vertheidigt eine homonyme, also vieldeutige oder äquivoke Aussage des Seins von Gott und den geschaffenen Dingen. In der Scholastik fand diese Auffassung keinen Vertreter; denn dass Petrus Aureolus († 1321) dieser Lehransicht beigetreten sei, verneint Suarez (aaO.) mit Recht. Nach dieser Meinung wäre also der Name oder das Wort Ens zwar eines, jedoch die durch dieses Wort bezeichnete Sache eine durchaus verschiedene[6]). So gebrauchen wir zB. die Namen Krebs, Fische, Scorpion zur Bezeichnung der entsprechenden Thierarten, aber in gleicher Weise benennen wir auch bestimmte Sternbilder; der Name ist allerdings derselbe, allein die durch den Namen bezeichneten Dinge sind durchaus verschieden. Der hl. Thomas spricht über diese Anschauung sich also aus: ista opinio non potest esse vera[7]).

[1]) *Mastrius*, Met. disp. 2 q. 5. [2]) Haec vindicatio diversitatis in ipsa entis ratione inter Deum et quidquid praeter Deum concipi potest, est necessaria et sola sufficiens exclusio pantheismi cujuscumque formae. *Card. Franzelin* De Deo uno[3] 294. [3]) *Arriaga*, Log. 9 sect. 4. [4]) Tres sunt sententiae, duae extremae, altera media; prima est, neque univoce ens neque analogice dici de Deo et creaturis, sed mere aequivoce. *Suarez* l. c. disp. 28 sect. 3. [5]) Huius opinionis est Rabbi Moyses, ut ex suis dictis patet. De pot. q. 7 a. 7; cf. Complutenses, Log. disp. 3 q. 3 a. 7. [6]) Quidquid praedicatur de aliquibus secundum idem nomen et non secundum eandem rationem, praedicatur de eis aequivoce. *S. Thom.* 1 p. q. 13 a. 5. [7]) De pot. l. c.

Und in der That, falls diese Ansicht richtig wäre, vermöchten wir aus den geschaffenen Dingen nichts von Gott zu erkennen: nihil de Deo sciremus nisi nomina tantum vana, quibus res non subesset, sagt sehr wahr der hl. Thomas (aaO.). Besäße jemand eine auch noch so klare und bestimmte Kenntnis von der Natur und den Eigenschaften des Scorpions, er wüsste trotzdem nichts von der Beschaffenheit und Eigenart des den gleichen Namen tragenden Sternbildes. Sie haben ja nichts gemein außer dem Namen: solum unitas nominis[1]). Aus den Namen gewinnen wir aber keine Kenntnis der Dinge, sondern aus der durch den Namen bezeichneten Wesenheit[2]). Der Irrthum, daß wir aus den Geschöpfen keine Kenntnisse von Gott gewännen, verstößt ebenso sehr gegen die Vernunft als gegen den Glauben: est tam contra Philosophum quam etiam contra Apostolum, bemerkt wiederum in seiner Weise der hl. Thomas[3]). Das Vaticanum hat es als Glaubenssatz hingestellt, daß unsere Vernunft aus den Geschöpfen Gott zu erkennen vermöge[4]). Es wären unter der entgegengesetzten Annahme sämmtliche Schlussfolgerungen, die wir aus der Natur und den Eigenschaften der geschaffenen Dinge auf das göttliche Wesen und seine Eigenschaften ziehen, lediglich Trugschlüsse[5]). Denn der Mittelbegriff einer derartigen Argumentation, eben weil er ein Aequivocum ist, gestaltete diese zu einem Paralogismus oder Sophisma[6]).

Zudem entspricht dem Worte ‚Sein' ein objectiver, einheitlicher Begriff. Vieldeutige Wörter schließen aber wegen der Verschiedenheit der durch sie bezeichneten Dinge einen einheitlichen, alle mit dem gleichen Namen belegten Dinge gemeinsam umfassenden Begriff aus, und fordern wegen ihrer Vieldeutigkeit trotz der Nameinseinheit eine Mehrheit der entsprechenden Begriffe. Das Thier, das wir Scorpion nennen, und das gleichnamige Sternbild vermögen wir nicht unter einen ihre Wesensbestandtheile zum Ausdruck bringenden Begriff zu fassen. Es fehlt eben die ontologische Vorbedingung für die logische Einheit des Begriffes, d. h. die Seinsähnlichkeit: ubi est pura aequivocatio, nulla

---

[1]) *S. Thom.* Cont gent. 1. 33. [2]) Cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex ratione nominis. Ib. [3]) 1 p. q. 13 a. 5. [4]) Sess. 3 c. 2; ib. can. 1. [5]) Omnes demonstrationes a philosophis datae de Deo, essent sophisticae. *S. Th.* De pot. l. c. [6]) Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Id. cont. gent. l. c.

similitudo in rebus illis adtenditur[1]. Nun sind aber alle geschaffenen Dinge mehr oder weniger vollkommene Nachahmungen und Abbildungen des göttlichen Seins, und haben darum auch mit diesem unter sich nothwendig irgendwelche Seinsähnlichkeit: rerum ad Deum est aliquis modus similitudinis[2]. Letztere befähigt und veranlasst also unser Denken, Gott und alles Geschaffene unter einem, auf dieser Sinnesähnlichkeit sich gründenden Begriff zu erfassen. Fehlte diese Aehnlichkeit, dann könnte überdies Gott, wie der hl. Thomas weiter bemerkt, aus seinem Wesen die geschaffenen Dinge nicht erkennen, wie auch wir aus den geschaffenen Dingen keine Kenntnis von Gott gewännen[3]. Und so schließt denn diese Seinsähnlichkeit jede Aequivocation von der Aussage des Seinsbegriffes inbezug auf Gott und die Geschöpfe aus.

Der Grund endlich, warum wir gewissen Dingen trotz ihrer Wesensverschiedenheit den gleichen Namen beilegen, liegt lediglich in einem Zufall: omnino per accidens est, quod unum nomen diversis rebus adtribuitur[4]. Nicht also eine innere ontologische Beziehung oder ein ursächlicher Zusammenhang — nullus ordo aut respectus unius ad alterum sagt (aaO.) der hl. Thomas — hat jene gleiche Benennung veranlasst, sondern ein äußerlicher Zufall und eine wie immer geartete Willkür. Daß aber zwischen dem göttlichen und dem geschaffenen Sein, zwischen Substanz und Accidens wirkliche ontologische Beziehungen und ein eigentlicher Causalnexus bestehen, kann nur Unverstand leugnen. Wenn wir Gott ens a se, die Creatur ens ab alio, die Substanz ens per se, das Accidens ens in alio nennen und so allem den gleichen Namen Ens beilegen, so geschieht dieses wahrhaftig nicht infolge eines Zufalles, sondern infolge einer von diesen Dingen selbst geforderten Denknothwendigkeit; es kommt eben ihnen allen das Sein als Wesensmoment zu und zwar wegen des ordo causae et causati (ib.), der zwischen ihnen besteht. Ein derartiges Verhältnis macht aber die Aequivocation unmöglich: unde oportet de causato et causa nihil pure aequivoce praedicari[5].

[1] *S. Thom.* cont. gent. l. c. [2] Ib. [3] Ita (si Dei essentia non esset creaturarum similitudo) cognoscendo essentiam suam non cognosceret creaturas; similiter etiam nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei pervenire possemus. De verit. q. 2 a. 11. [4] Id. cont. gent. l. c. [5] Id. De pot. . c.

Im diametralen Gegensatz zu dem eben besprochenen Irrthum bewegen sich die gleichfalls unhaltbaren Aufstellungen der alten Scotistenschule. Nach Duns Scotus[1]) und seiner Schule wird der Seinsbegriff von dem göttlichen und dem geschaffenen Sein in gleicher Weise, also eindeutig (univoce) ausgesagt; wenigstens fordern die maßgebenden Vertreter dieser Schule eine univocatio in imperfecto gradu[2]).

Die Scotisten vertheidigten nämlich gegen die Thomisten die numerische Einheit des Seinsbegriffes. Sie blieben Sieger in diesem Streite, den Suarez durch seine berühmten metaphysicae disputationes beigelegt haben dürfte[3]). Dagegen ließen sich die Scotisten zu weit fortreißen, indem sie aus der Einheit des Seinsbegriffes dessen Univocation folgerten, während Suarez trotz dieser Einheit oder sogar wegen ihr die eindeutige Aussage bekämpfte. Zur Erzielung größerer Klarheit müssen wir die Einheit des Seinsbegriffes in Kürze darthun.

Das Hauptwort Sein (τὸ ὄν) bezeichnet unfraglich ein bestimmtes, einheitliches Etwas. Dafür zeugt zunächst der Sprachgebrauch. Wir bedienen uns jenes Substantivs, um das allen Dingen Gemeinsame auszudrücken, d. h. daß sie etwas sind und nicht nichts. Dieses Gemeinschaftliche ist aber offenbar nicht ein Vielfaches und Vieles, sondern ein Einfaches und Eines. Seinem Umfange nach umfaſst der Seinsbegriff allerdings endlos Vielfaches und Verschiedenartiges, weil er eben schlechthin alles umschließt; allein gerade deshalb stellt er seinem Inhalte nach einzig nur das allen Dingen trotz ihrer anderweitigen zahllosen Verschiedenheiten gemeinsame Eine dar, d. h. den allen gemeinsamen, in ihrem Sein begründeten Gegensatz zum Nichts. Und aus diesem Grunde muſs der objective Seinsbegriff numerisch einer sein. Dafür spricht auch die Thatsache, daß wir das Sein von allen Dingen aussagen und dadurch ihnen ein logisches, allen zukommendes Eine als Prädicat beilegen.

Schließlich noch folgende, sachgemäße Erwägung. Wo sich unter sonst noch so verschiedenen Dingen Aehnlichkeit findet, ist die objective Möglichkeit für einen, gerade unter dieser bestimmten Rücksicht der Aehnlichkeit alle jene Dinge zusammen-

---

[1]) In 1 dist. 3 q. 1 und q. 3; in 3 dist. 8 q. 2. [2]) *Mastrius* l. c. n. 118. [3]) Cf. disp. 2 sect. 2; cf. disp 28 sect. 3 n. 9.

fassenden Begriff gegeben. Das unendliche und das endliche, das für sich bestehende und in einem anderen sich findende Sein zeigt aber unfraglich gerade darin eine gemeinsame Aehnlichkeit, daß es etwas ist, nicht nichts, ein Sein. Unter diesem einen gemeinschaftlichen Momente gegenseitiger Aehnlichkeit kann denn auch jenes an sich vielfache und verschiedene Sein aufgefasst und in einem Begriffe dargestellt werden. Dieser eine Begriff ist der allgemeine, objective Seinsbegriff. Weil beispielsweise alle Menschen eine ganz bestimmte Seinsähnlichkeit haben, vermögen wir alle Menschen durch einen objectiven Begriff darzustellen, den wir durch das Wort ‚Mensch' ausdrücken. Und wie der Begriff ‚Mensch' nicht die den einzelnen Menschen besonders zukommenden Eigenschaften und Beschaffenheiten und individuellen Merkmale enthält und darstellt, sondern nur ein allen gemeinsames einheitliches Etwas, d. h. das menschliche Sein, so enthält und stellt auch der Seinsbegriff ausdrücklich und bestimmt nichts von dem dar, was Gott und den Geschöpfen, der Substanz und dem Accidens eigen ist und sie unterscheidet, sondern hebt das ihnen und allen ihren Unterschieden und Verschiedenheiten einzig nur gemeinsame Etwas heraus, das Sein schlechthin oder den mit diesem gesetzten gemeinsamen Gegensatz zum Nichts. Wie endlich der objective Begriff ‚Mensch' zweifellos nur einer ist, so ist auch der objective Seinsbegriff einer.

Wären die Scotisten hier stehen geblieben, dann hätten sie in dem erwähnten Streite keine Niederlage zu verzeichnen gehabt; allein sie giengen, wie gesagt, weiter und folgerten aus der numerischen Einheit des Seinsbegriffes dessen eindeutige Aussage.

Hiebei übersahen die Scotisten, daß ein Abstractum als solches, sei es generisch oder transscendental, aus sich und ohne Beziehung zu den Dingen, aus denen es gewonnen und erhoben wurde, durchaus nicht erkennen lässt, in welcher Weise es ausgesagt werden könne. Um dieses festzustellen, muss untersucht werden, wie jenes Eines in dem Vielen sich findet. Findet es sich dort in ganz gleicher Weise, dann ist die Aussage eine eindeutige, und wir nennen jenes Abstractum ein Univocum. Findet sich dagegen jenes Abstractum in dem Vielen, von dem es begrifflich abgelöst wurde, in verschiedener, ja selbst in ungleicher, aber immerhin doch noch in ähnlicher Weise, weil eben die betreffenden Dinge in irgend einem Aehnlichkeitsverhält-

nisse zu einander stehen und unter diesem in dem Abstractum zusammengefasst sind, dann wird die Aussage eine analoge sein, und wir nennen jenes Abstractum ein Analogum. Der Begriff ‚Kunst' zB. bezeichnet als Abstractum ausdrücklich und bestimmt weder die Kunst im objectiven Sinne, d. h. als Eigenschaft eines Werkes, noch im subjectiven Sinne, d. h. als Gabe und Fertigkeit eines Menschen. Nicht aus dem Begriffe oder Worte ‚Kunst' als solchen, sondern aus den Subjecten, denen wir das Wort als Prädicat beilegen, können wir erschließen, daß diese abstracte Form nicht univoce, sondern analogice ausgesagt werden muss. So stellt nun auch der objective Seinsbegriff, dieses höchste und oberste Abstractum, weder endliches noch unendliches, weder accidentales noch substantiales Sein bestimmt und ausdrücklich dar, und deshalb lässt sich die Frage, wie das Sein ausgesagt werde, gleichfalls nicht aus jener abstracten Form als solcher lösen, sondern aus der Weise, wie das Sein in dem endlichen oder unendlichen Sein sich findet.

Mit anderen Worten, das Ens als solches kann an sich weder ein Univocum noch ein Analogum genannt werden. Diese Ausdrücke schließen eben eine Beziehung ein, das Sein jedoch als abstracte Form gefasst bezeichnet und enthält keinerlei Beziehung weder zum göttlichen noch zum geschaffenen, weder zum substantialen noch zum accidentalen Sein. Es bezeichnet ja ausdrücklich kein bestimmtes Sein und keine bestimmte Seinsweise, es sieht vielmehr von jeder besonderen Seinsweise vollständig ab und stellt alles und jedes Sein einzig nur unter dem einen, allem Sein gemeinsamen Momente des Gegensatzes zum Nichts dar. Die Beziehung dieses Abstractums zu bestimmtem Sein und zu besonderen Seinsweisen ergibt sich aus diesem Grunde auch nicht aus ihm selbst, sondern lediglich aus der Art und Weise, wie das, was jene abstracte Form enthält und bezeichnet, in den Dingen sich findet[1].

[1] Non est ita intelligendum, ut existimemus, creaturam sub abstractissima et confusissima ratione entis dicere habitudinem ad Deum; id enim *plane impossibile* est, . . quum sub eo conceptu non concipiatur creatura, ut ens finitum et limitatum est, sed *omnino abstrahatur et solum confuse concipiatur sub ratione existentis extra nihil;* est ergo ita intelligendum, ut *in re ipsa* creatura non participet rationem entis nisi cum subordinatione quadam essentiali ad Deum. *Suarez* l. c. disp. 28 sect. 3.

Ihre Folgerungen stützen die Scotisten vorzüglich auf die Abstractionsweise, in der wir den Seinsbegriff gewinnen. Allein auch hier haben sie nicht genug beachtet, daß die begriffliche Loslösung dieses einen, allen Dingen gemeinsamen Momentes keine derart fertige und reine sein kann, wie dieses bei Bildung der generischen Begriffe der Fall ist. Bei letzteren besteht die Abstraction in der schlechthinigen Vernachlässigung und Ausscheidung der specifischen Differenzen; unser Denken löst das Genus ganz und vollkommen ab von den die betreffenden Species bildenden Wesensunterschieden. Demnach sind auch diese im generischen Begriffe nicht nur nicht eingeschlossen, sie sind vielmehr von ihm gänzlich ausgeschlossen. Kurz, die Ablösung des Genus von den zu seinem Umfange gehörigen Arten ist eine durchaus adäquate. Der Seinsbegriff dagegen faßt alle Seinsmomente, die in den unter seinem Umfang fallenden Dingen sich finden, in Eines zusammen; dieses Eine löst unser Denken zwar auch in einem gewissen und sehr wahren Sinne von allen übrigen Seinsmomenten ab, jedoch nicht durch Ausscheidung irgend eines Seinsmomentes aus dem allgemeinen Seinsbegriff, sondern dadurch, daß alle in diesem Begriffe eingeschlossen und mitbegriffen sind, allerdings nicht ihrer Natur und Eigenart nach, aber doch inwieferne sie eben etwas sind und darum der Gegensatz zum Nichts. Hieraus folgt nun allerdings, was die Scotisten mit Recht behaupten, daß der Seinsbegriff einer sein müsse, da er ja in sich und seinem Inhalte nach nicht Vieles und Vielerlei, nicht das die Vielheit der Dinge unterscheidende und trennende und jedem individuelle Sein, sondern nur das dem Vielen und Vielerlei und allen ihren Unterschieden und Besonderheiten gemeinsame Eine, die ratio exsistendi extra nihil, wie Suarez sagt, darstellt; keineswegs läßt sich jedoch aus der Art der Abstraction des Seinsbegriffes dessen Univocation ableiten. Geschähe die begriffliche Loslösung des transscendentalen Einen, d. h. des allgemeinen Seins, in der gleichen Weise, wie die des generischen Einen, von den ihren betreffenden Umfang bildenden Dingen, dann forderte sie auch die gleiche Aussage. Wie indessen das generische Eine wegen seiner reinen Ablösung von den ihm unterstehenden Arten eine eindeutige Aussage fordert, so gestattet das transcendentale Eine, wegen der angegebenen unvollkommenen und keineswegs adäquaten Art seiner Loslösung von allem Seienden, diese Aussage nicht. Kurz, unser Denken

gewinnt den generischen Begriff anders als den transscendentalen, und deshalb ist der Schluss, den die Scotisten aus der Abstractionsweise beider Begriffe für deren Aussage erheben wollen, zweifellos irrig. Weil jene verschiedenartig ist, kann diese keine gleichartige sein.

Aus dieser Erörterung erhellt auch, daß, falls die Scotisten behaupten, sie vertheidigten nur die logische Eindeutigkeit des Seinsbegriffes, diese Behauptung an der Unhaltbarkeit ihrer Position nichts ändert. Ein Univocum nennen wir im allgemeinen jene abstracte Form, die einerseits wirklich, andererseits gleichmäßig in mehreren Dingen sich findet[1]. Das kann aber in doppelter Weise statthaben. Das Abstractum kann zunächst in vollständig gleicher Vollkommenheit den betreffenden Dingen zukommen. So findet sich beispielsweise in allen Menschen als vollständig gleiche Vollkommenheit das sinnbegabte vernünftige Wesen. Ein derartiges Abstractum nennen die Philosophen ein reales Univocum. Die abstracte Form kann aber auch in ungleicher Vollkommenheit in den entsprechenden Dingen sich finden. Diese Ungleichheit wird jedoch alsdann herbeigeführt durch ein neues, in dem Abstractum selbst nicht enthaltenes, zu ihm hinzutretendes, von ihm verschiedenes Seinsmoment. So denken wir uns Mensch und Thier als sinnbegabte Wesen von ungleicher Vollkommenheit; diese Ungleichheit denken wir uns aber bewirkt durch die specifischen Differenzen. Ein solches Abstractum nennt die Philosophie ein logisches Univocum. Daß nun der objective Seinsbegriff nicht als ein derartiges logisches Univocum gefasst werden könne, bedarf nach dem Gesagten kaum der Erwähnung. Das Sein findet sich allerdings in Gott und in den Geschöpfen, in der Substanz und im Accidens in höchst ungleicher Vollkommenheit; diese Ungleichheit können wir uns aber nicht durch verschiedene und ungleiche Differenzen herbeigeführt denken. Die specifischen Differenzen sind ja von der entsprechenden generischen Form vollkommen ausgeschlossen; was aber vom Sein ausgeschlossen gedacht wird, ist lediglich nichts, und das Nichts ist keine Differenz, d. h. ein Ungleichheit herbeiführendes Seinsmoment. Was also jene Ungleichheit bewirkt, muss eben als Sein im Seinsbegriff miteinge-

[1]) Univocorum est *omnino* eadem ratio. *S. Thom.* 1 p. q. 13 a. 10.

schlossen gedacht werden. Mit einem Worte, wäre der Seinsbegriff ein generischer Begriff, dann hätte jene Auffassung Berechtigung. Seit Aristoteles hat sich aber die gesammte peripatetische Philosophie gegen diese Annahme verwahrt[1]). So wird aber auch der Begriff eines logischen Univocums hinfällig. Wollen wir also nicht die Klarheit des Ausdrucks und überhaupt eine fixierte Terminologie preisgeben, dann dürfen wir das Ens nicht ein logisches Univocum nennen.

Doch treten wir nach diesen Vorbemerkungen unserer Frage näher. Mit vollster Entschiedenheit erklärt der hl. Thomas: Nihil de Deo et de rebus aliis potest univoce praedicari[2]); und wiederum: Impossibile est, aliquid praedicari de Deo et de creaturis univoce[3]). Und so ist es.

Der hl. Thomas hat diese Behauptung in den bedeutendsten seiner Werke verschiedenartig zu begründen versucht. Suarez hat jedoch nicht mit Unrecht bemerkt, daß zwei Hauptideen diesen Beweisen mehr oder weniger zugrunde lägen[4]). Und zwar zunächst folgende, die Suarez praecipua et fundamentalis nennt[5]). Sobald eine Wirkung nicht zur ganzen Vollkommenheit ihrer Ursache hinanreicht, kann das beiden Gemeinsame nicht eindeutig von ihnen ausgesagt werden. Das trifft aber bei Gott und den Geschöpfen zu. Das geschaffene Sein ist nicht allseitige Nachahmung und vollkommene Abbildung des göttlichen Wesens, sondern hat nur theilweise und unvollkommene Aehnlichkeit mit diesem. — Die andere Grundidee des hl. Lehrers ist diese. Das geschaffene Sein nimmt nur mangelhaft theil an der göttlichen Vollkommenheit, so zwar, daß die Vollkommenheiten, die in den Geschöpfen nur theilweise und zahllos vervielfacht sich finden, dem durch sich selbst bestehenden göttlichen Sein in höchster Einfachheit und Vollkommenheit zukommen.

Suarez hält diese Begründungen für graves et acutae, will sie aber nicht verwenden, weil ein Theil der Thomisten (plu-

---

[1]) Omne enim genus habet differentias, quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia potest inveniri, quae esset extra ens, quia non-ens non potest esse differentia. *S. Thom.* 1 p. q. 3 a. 5; und *Aristoteles*: *Εἴπερ γένος τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ ὂν ἔσται.* Met. 2, 3. [2]) Cont. gent. 1, 32. [3]) 1 p. q. 13 a. 5; cf. de verit. q. 2 a. 11. [4]) Allenfalls könnte man die Beweise unter n. 3, 4, 5 in der Summa cont. gent. (1, 32) ausscheiden. [5]) L. c. disp. 28 sect. 3 n. 5.

res Thomistae) gerade aus ihnen die Beweise gegen die Einheit des Seinsbegriffes entlehnten. Wie dem nun auch sein möge, so viel steht fest, daß der hl. Thomas diese Folgerungen nicht kennt. Er spricht sehr exact und überall in ganz gleicher Weise. In seinem Werke de potentia (aaO.) sagt er: Nulla creatura, quum sit finita, potest adaequare virtutem primi agentis, quum sit finita; unde impossibile est, quod similitudo Dei univoce in creatura recipiatur. — In seiner Summa contra gentes spricht der hl. Thomas in ähnlicher Weise: Rerum, quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non pertingunt, quum divisim et particulariter recipiant, quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur (l. c.). Noch klarer kehrt dieser Gedanke in der Summa theologica wieder: Omnis effectus non adaequans virtutem causae agentis, recipit similitudinem agentis non secundum eandem rationem, sed deficienter, ita quod et divisim et multipliciter est in effectibus, in causa est simpliciter . . eodem modo omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexsistunt unitae (l. c.). Diese Verschiedenheit, so schließt der Heilige, läſst eine eindeutige Aussage nicht zu. — Aus diesen Stellen, wie sie vorliegen, muſs man offenbar den Schluſs nicht ziehen, daß das göttliche und das geschaffene Sein, auch schlechthin als Sein (ut entia sunt) betrachtet, in einen Begriff nicht gefaſst werden können. Nirgends ist es an diesen Stellen ausgesprochen, daß in dem göttlichen Sein, praecise ut ens est, sich wesentlich etwas finde, das dem geschaffenen Sein, praecise ut ens est, nicht zukomme: aliquid essentialiter includi in ratione unius, et non alterius, ut entia sunt, wie Suarez glaubt (l. c.). Die Anschauungsweise des hl. Thomas scheint es vielmehr zu fordern, daß Gott und die Geschöpfe schlechthin unter der gemeinsamen Rücksicht des Seins oder des Gegensatzes zum Nichts gefaſst werden, und sohin auch der Seinsbegriff als vollständig einer anzusehen sei. Ohne Zweifel hat zudem der englische Lehrer die Einheit des Seinsbegriffes anerkannt[1]). Um

[1]) Suarez (aaO.) bezweifelt dieses; allein an vielen Stellen muſs der hl. Lehrer diese Einheit voraussetzen, falls seine Beweisführung nicht jeder Grundlage entbehren soll. Vgl. Joh. v. hl. Thom. Curs. phil. 1 Log. p. 2 q. 13 a. 2.

so mehr sind wir berechtigt, die obige Schlussfolgerung einzelner Thomisten als unbegründet zu erachten; im Streite geht man leicht zu weit. Doch kommen wir zu anderen Beweisen.

Zur eindeutigen Aussage ist nicht nur erforderlich, dass das Ausgesagte den betreffenden Dingen eigentlich und wirklich, sondern auch, dass es ihnen in gleicher Weise zukomme. Das erste trifft allerdings beim objectiven Seinsbegriff zu, keineswegs jedoch das andere. Das Gott zukommende Sein ist wegen seiner Aseität und seiner Wirklichkeit nothwendig unendliches, unabhängiges, absolut vollkommenes Sein. Dagegen ist das Sein der Creatur, weil es geschaffenes Sein ist, eben so nothwendig abhängiges, endliches, unvollkommenes Sein. In entsprechender Weise ist das substantiale Sein für sich bestehendes, das accidentale in einem anderen inhärierendes, von diesem anderen naturgemäß abhängiges Sein sowohl seinem Entstehen als seiner Dauer nach. Von jener und dieser Abhängigkeit können wir durchaus nicht abstrahieren, sobald es sich fragt, in welchem Verhältnisgrade das von Gott ausgesagte zu dem vom Geschöpfe ausgesagten Sein stehe, d. h. ob diese Aussage in gleicher Weise geschehe oder nicht.

Wenn es sich um die Aussage eines Begriffes überhaupt handelt, wird dieser nothwendig in Beziehung gesetzt zu den seinen Umfang ausmachenden Objecten. Nach der Art dieser Beziehung hat sich die Aussage zu richten. Ist die Beziehung eine gleichartige oder ungleichartige, so muss auch die Aussageweise eine gleichartige oder ungleichartige sein. Das Ens bezeichnet nun als solches vollständig beziehungs- und unterschiedslos einzig nur den allem Sein gemeinsamen, eigentlichen Gegensatz zum Nichts. In dieser seiner Unterschieds- und Beziehungslosigkeit umfasst es alles, was zu seinem Umfange gehört, in begrifflich oder logisch ganz gleicher Weise. Die fernere Frage nun, ob das transscendentale Sein, das in logisch ganz gleicher Weise alles umspannt, auch in ganz gleicher Weise von allem ausgesagt werden könne, ist gerade deshalb zu verneinen, weil die Beziehung des Seinsbegriffes zu dem seinen nächsten Umfang bildenden bestimmten Sein durchaus nicht als gleichartige gedacht werden kann. Das göttliche Sein ist durch sich selbst bestehendes Sein; das geschöpfliche Sein dagegen ist durch ein anderes bestehendes Sein; das substantiale Sein ist für sich bestehendes, das accidentale in einem anderen bestehendes Sein. Dieser Beziehung hat also auch die Aussage

des Seins zu entsprechen; folglich liegt auch in ihr das beregte Abhängigkeitsverhältnis mit eingeschlossen, d. h. sie kann keine gleichartige sein. Die Univocation setzt überhaupt als ihren objectiven Grund voraus, daß zwischen den inbetracht kommenden Subjecten keinerlei Abhängigkeitsverhältnis sich finde. Vom Engel und vom Menschen können wir das Sein in eindeutiger Weise aussagen, weil dem Menschen das Sein ohne jede Beziehung zum Engel zukommt und umgekehrt. Hierin liegt aber auch der Grund, der diese Aussage inbezug auf Gott und das Geschöpf, die Substanz und das Accidens als unstatthaft erweist.

Es setzt die Univocation ferner voraus, daß die in Frage stehende abstracte Form derart rein und vollkommen sich von allen zu ihrem Umfange gehörigen Dingen ablösen lasse, daß sie als generischen oder specifischen Begriff sich darstellt. Nur eine solche abstracte Form enthält das allen von ihr umfassten Dingen Gemeinsame rein und vollkommen, und scheidet die ihnen besonders und eigenthümlich zukommenden specifischen oder individuellen Seinsmomente rein und adäquat aus, kann und muss sonach auch von ihrem ganzen Umfange univoce ausgesagt werden. Anders verhält es sich mit dem Seinsbegriff. Er schließt, wie oben bereits bemerkt wurde, kein Seinsmoment von sich aus, fasst vielmehr alle Seinsmomente aller Dinge zusammen, wenn auch nur in unbestimmter und allgemeiner Weise, d. h. in ihrem gemeinsamen Gegensatz zum Nichts, oder, wie Suarez sich ausdrückt, per modum unius. Die Loslösung des Seinsbegriffes von den verschiedenen und ungezählten Seinsweisen ist also keine vollkommene und adäquate und er selbst ist kein so rein und klar abgelöstes Abstractum, wie der generische und specifische Begriff. Sobald wir demnach fragen, wie dieser Begriff in bestimmtem Sein sich finde und von diesem ausgesagt werde, gestaltet sich jener Gegensatz zum Nichts, unter dem das Ens alles darstellt, ganz und gar anders. Offenbar steht das göttliche Sein in einem anderen Gegensatz zum Nichts als das geschaffene, und das substantiale als das accidentale, da das Geschöpf, bezw. das Accidens nur durch Gott, bezw. die Substanz in den Gegensatz zum Nichts treten. Ebenso werden alle Seinsmomente, die der Seinsbegriff per modum unius in sich einschließt, durch die Frage nach der Art der Aussage dieses Begriffes mit den Dingen selbst in Beziehung gebracht und stellen sich als bestimmte und ungleiche und verschiedene Seinsweisen dar,

zB. in Gott als Sein durch sich, im Geschöpf als Sein durch ein anderes, in der Substanz als Sein für sich, im Accidens als Sein in einem anderen. Wie nun die Verschiedenheit des Seins, eben weil das Sein oder der Gegensatz zum Nichts allem gemeinsam ist, einen einheitlichen Seinsbegriff nicht hindert, ebenso fordert sie aber auch nothwendig eine verschiedene und ungleiche Aussage des Seins, d. h. sie hindert die Univocation.

Zwar hat man auch versucht, einen Grund gegen die Univocation des Seinsbegriffes daraus abzuleiten, daß die zum Umfange dieses Begriffes gehörigen Dinge in ihm selbst theils eins theils verschieden seien; dieser Beweisgang ist jedoch irrig. Der Seinsbegriff formell als solcher stellt alles, wie Suarez trefflich sagt, per modum unius dar. Als solches höchstes Abstractum ist er nothwendig eines und durchaus unterschieds- und beziehungslos; er stellt eben alles dar lediglich in dem einen allem Sein Gemeinsamen, d. h. im Gegensatz zum Nichts. Wie nun die Dinge, inwieferne sie formell im Seinsbegriff gefaßt werden, Unterschiede aufweisen sollten, ist unerfindlich. Unterschiede treten erst dann ein, wenn dieser Begriff in Beziehung zu den Dingen gebracht, d. h. wenn er Prädicat wird. In sich trägt er als transscendentales Sein keinerlei Beziehung und darum kann auch vom Unterschiede der Dinge, inwieferne sie formell im Seinsbegriffe gefaßt werden, keine Rede sein.

Nach Ausschluß der vieldeutigen und der eindeutigen Aussage erübrigt nur die analoge. Zunächst müssen wir uns über die Analogie selbst klar zu werden suchen: denn gerade hier hat die Unklarheit des Wortausdruckes viele Verwirrung angerichtet.

Etymologisch gefaßt bezeichnet das Wort Analogie ein Verhältnis oder eine Vergleichung[1]. Ohne daß mehrere Dinge in Beziehung oder Vergleich gesetzt werden, kann also von Analogie überhaupt nicht die Rede sein. Man kann nun eine dreifache Analogie unterscheiden:

1) Die Analogie der Proportion. Die Dinge, die in dieser Weise in Beziehung gebracht werden, tragen zwar alle den

[1]) Quae graece *ἀναλογία*, latine (audendum est enim, quoniam haec primum a nobis novantur) comparatio proportiove dici potest. *Cicero*, Timaeus 5.

gleichen Namen, allein die durch den Namen bezeichnete Sache findet sich wirklich und eigentlich nur in einem jener Dinge; den übrigen kommt sie nur in einem übertragenen Sinne und ohne jede innere Beziehung zu jenem einen Dinge zu. So sprechen wir von lachenden Menschen, aber auch von lachenden Wiesen und Feldern rc. Das Wort ist das gleiche; die durch dasselbe bezeichnete Sache kommt wirklich und eigentlich nur dem Menschen zu, in metaphorischem Sinne aber auch den Wiesen usw. wenngleich ohne jede innere Beziehung zum Lachen des Menschen. Dadurch nun, daß dieses Wort vom Menschen und von der Wiese usw. ausgesagt und so diese Dinge in Beziehung und Vergleich gebracht werden, entsteht eine Analogie der Proportion, die der hl. Thomas also ausdrückt: Pratum similiter se habet in decore quum floret sicut homo quum ridet[1]).

Daß der Seinsbegriff nicht in dieser Weise von den inbetracht kommenden Dingen ausgesagt werde, bedarf keiner Begründung. Das Sein findet sich ja in allen eigentlich und wirklich; ens est commixtum omnibus et aliquid omnium exsistens, sagt Albert d. Gr.[2]), und der hl. Thomas: Quaelibet natura essentialiter est ens[3]).

Man liest nicht selten, auch in neueren Werken, der Aquinate habe die Analogie der Proportion oder der Proportionalität dem Seinsbegriffe zugeschrieben. Zunächst unterscheidet Thomas diese beiden Analogien. Nach ihm findet sich die Analogie der Proportion zwischen Dingen, die in einem bestimmten, gleichsam meßbaren Verhältnis zu einander stehen, zwischen denen also, wie der Heilige sich ausdrückt, eine determinata habitudo, eine determinata distantia vorliegt. Nach dieser Analogie glaubt er, werde das Sein von der Substanz und dem Accidens ausgesagt, eben wegen des zwischen ihnen obwaltenden bestimmten Verhältnisses. Dagegen sagt er ausdrücklich: Impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura. Die Analogie der Proportionalität besteht in der Aehnlichkeit zweier

[1]) 1 p. q. 13 a. 6. Ein anderes Beispiel führt der englische Lehrer an derselben Stelle an: Nomen leonis dictum de Deo, nihil aliud significat, quam quod Deus similiter se habet, ut fortiter operetur in suis operibus, sicut leo in suis. Cf. *Cajetan.* de analogia nominum c. 3.
[2]) Summa p. 1 tract. 6 q. 29 m. 1 a. 2 ad 1. [3]) De verit. q. 1 a. 1.

Verhältnisse zu einander[1]). So, sagt Thomas, verhalte sich das Auge zum Körper, wie der Verstand zum Geiste, und darum sagen wir das Sehen vom Auge und vom Geiste aus. Von dieser Analogie nun sagt er: Et secundum illum modum nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et de creatura[1]). Johannes vom hl. Thomas definiert diese Analoga nach Cajetan sehr richtig in folgender Weise: Quorum nomen commune est, ratio vero significata eadem secundum similitudinem seu convenientiam proportionum[2]). Cajetan selbst gibt der Analogie des Seinsbegriffes in Rücksicht auf Gott und das Geschöpf zufolge dieser Proportionalität also Ausdruck: Sicut Deus se habet ad suum esse, ita creatura ad suum[3]). So richtig diese Aufstellungen nun auch sein mögen, die weit tiefere und eigentliche Auffassung des hl. Thomas wird durch sie nicht geboten, wie sich bald zeigen wird.

2) Die Analogie der äußeren Attribution. Auch bei dieser Analogie wird der gleiche Name mehreren Dingen beigelegt, allein die durch diesen Namen bezeichnete Sache findet sich innerlich und eigentlich nur in einem jener Dinge. Den übrigen wird der gleiche Name gewissermaßen nur äußerlich beigelegt (daher die Benennung äußere Attribution). Nichtsdestoweniger besteht zwischen jenem einem Dinge und den übrigen eine innere Beziehung und ein inneres Verhältnis, durch das wir berechtigt sind, auch die letzteren mit dem gleichen Namen zu benennen. So bedienen wir uns des Wortes ‚gesund' nicht nur um die Beschaffenheit eines Organismus auszudrücken, sondern auch um die Beschaffenheit der Luft, der Speise, der Medicin, der Farbe zu bezeichnen. Die Gesundheit kommt innerlich und eigentlich nur dem Organismus zu; in allen übrigen Dingen, von denen wir sie aussagen, findet sich dagegen eine innere Beziehung zu der Gesundheit des Organismus. Die Farbe zeigt diese an; die Luft und die Speise erhalten sie; die Medicin bewirkt sie usw. Durch dieses letzte Moment unterscheidet sich die Analogie der äußeren Attribution von der Analogie der Proportion, und wegen dieses Momentes ist sie auch nicht, wie jene, eine Metapher.

---

[1]) Similitudo duarum ad invicem proportionum. De verit. l. c. An einer anderen Stelle sagt der hl. Thomas: Aequalitas in proportionibus vocatur proportionalitas (in 5 Met. lect. 5). [2]) L. c. a. 3. [3]) De ent. et essent. q. 3 c. 2.

Sehr klar spricht der hl. Thomas von der Analogie der äußeren Attribution, ohne sich jedoch dieses in späterer Zeit erst aufgekommenen Namens zu bedienen. Er nennt sie sehr bezeichnend analogia multorum ad unum[1]), oder duorum ad aliquod tertium[2]). Zur Erläuterung bedient er sich des obigen von der Gesundheit hergenommenen Beispiels[3]). Eine charakteristische Eigenthümlichkeit dieser Analogie sieht er überdies darin, daß jenes Eine, dem die durch den gemeinschaftlichen Namen bezeichnete Sache allein eigentlich und innerlich zukommt, in die Begriffsbestimmung aller übrigen entsprechenden Dinge mit hineinbezogen werden müsse[4]). Wiederum gebraucht er das obige Beispiel: sanum dictum de animali ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de medicina; hujus enim sani, quod est in animali, est medicina *factiva*[5]).

Auch diese Analogie schließt der Seinsbegriff aus. Das Sein kommt ja allen Dingen innerlich und eigentlich zu: esse commune non adpellationem dicit, sed veritatem realitatis[6]). Nur durch ihre Beziehung zur Gesundheit des Organismus (per respectum ad aliquod tertium) werden Speise und Medicin gesund genannt; der Substanz und dem Accidens kommt aber der Name Sein nicht durch eine solche Beziehung zu, sie sind an und für sich Realität, etwas, ein Sein[7]).

3) Die Analogie der inneren Attribution. Zufolge dieser Analogie wird derselbe Name zwei Dingen beigelegt, weil einerseits beiden die durch den Namen bezeichnete Sache wirklich und innerlich und eigentlich zukommt, andererseits jedoch eine solche innere Beziehung zwischen ihnen besteht, daß jene Sache in einem Dinge, dem princeps analogum, sich primo et per se findet,

---

[1]) 1 p. q. 13 a. 5. [2]) De pot. l. c [3]) *Multa* habent proportionem *ad unum*; sicut sanum dicitur de medicina et urina, in quantum utrumque habet *ordinem* et *proportionem* ad sanitatem animalis, cujus hoc quidem *signum* est, illud vero *causa*. 1 p. l. c. [4]) L. c. [5]) L. c. a. 10. [6]) Johannes v. hl. Th. l. c. Weil in die Begriffsbestimmung des Accidens die Substanz mit hineinbezogen wird (ens in alio), so konnte unter dieser Rücksicht der hl. Thomas (l. c. a. 10) zur Erläuterung der in Rede stehenden Analogie auch dieses Beispieles sich bedienen. [7]) Ens de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam dicitur, non secundum quod substantia et accidens *ad aliquod tertium* referantur. *S. Thom.* cont. gent. 1, 24.

dem anderen aber nur durch jenes Eine zukommt, zu dem es darum auch im Verhältnis der Abhängigkeit betreffs jener durch den gemeinsamen Namen ausgedrückten Sache steht. Kurz definiert der hl. Thomas diese Analogie also: Modus, quo aliquid praedicatur *de duobus* per respectum *unius ad alterum*[1]), oder: secundum quod duorum adtenditur ordo vel respectus non *ad aliquid alterum,* sed *ad unum ipsorum.* Und von ihr sagt er: competit in divina praedicatione (ib.). Im Geschöpfe (ens ab alio) findet sich in Wirklichkeit das Sein, aber nur durch Gott (ens a se); im Accidens (ens in alio) findet sich in Wirklichkeit das Sein, aber nur per respectum ad substantiam (ens per se). In dieser Weise muss demnach auch der Seinsbegriff von dem göttlichen und von dem geschaffenen Sein, vom substantialen und accidentalen Sein ausgesagt werden. Wir können von dieser Abhängigkeit nicht abstrahieren, sobald es sich um die Aussage des Seinsbegriffes handelt. Deshalb kann das Sein nicht in gleicher Weise von Gott und dem Geschöpfe, von Substanz und Accidens ausgesagt werden. Man muss jene wesentliche Abhängigkeit nothwendig berücksichtigen, sobald es sich um das Wie der Aussage frägt, d. h. diese muss eine analoge sein, kann aber nur eine solche sein nach der an letzter Stelle aufgeführten Analogie[2]).

Hätte man die eben skizzierte dreifache Analogie scharf auseinandergehalten, die famosa controversia über die Aussage des Seinsbegriffs wäre längst bereits einmüthig gelöst. Suarez gebührt das Verdienst, auch in diese Frage die richtige Klarheit gebracht zu haben. Er führte den Streit über die Einheit des Seinsbegriffes zu Ende; er sagte auch bereits den Scotisten, daß, weil nach ihrem eigenen Geständnisse das Sein im Geschöpfe und im Accidens cum habitudine et essentiali subordinatione ad Deum (et ad substantiam[3]) sich finde, ihr ganzer Kampf de modo loquendi geführt werde[4]).

---

[1]) De pot. l. c.; cont. gent. 1, 24. [2]) In dieser Analogie findet der hl. Thomas (l. c.) auch die Lösung der Frage, ob nicht aus der analogen Aussage gefolgert werden könne, esse aliquid prius Deo. Bei der Analogie multorum ad unum oder duorum ad tertium, ergebe sich, antwortet der hl. Lehrer, aliquid prius duobus, nicht aber bei der Analogie unius ad alterum. Diese fordere nur, *unum esse prius altero.* Dieses wird von dem dieser Analogie wesentlichen Abhängigkeitsverhältnisse gefordert. [3]) Mastrius l. c. n. 117. [4]) L. c. disp. 28 sect. 3 n. 17.

Recensionen.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von Dr. Valentin Thalhofer, päpstlichen Hausprälaten, Dompropst und Professor der Theologie in Eichstätt. Zweiten Bandes zweite Abtheilung. Freiburg, Herder, 1893. XII, 220 S. 8°

Mit der vorliegenden Lieferung ist das schöne Werk vorläufig zum Abschluss gebracht worden. Leider war es dem verdienten Verfasser nicht mehr vergönnt, selber die letzten Theile (dritte und vierte Abtheilung) der speciellen Liturgik auszuarbeiten und druckfertig zu machen. Als die tückische Krankheit, der dieser fromme Priester und für die katholische Kirche warm fühlende, innig begeisterte Lehrer erliegen sollte, die letzten Angriffe auf sein Leben machte, hatte derselbe blos die zwei ersten Abtheilungen nahezu ganz fertig gestellt. Es sind dies 1) die Liturgie des hl. Messopfers, worüber wir im 15. Band dieser Zeitschrift (1891) S. 318 ff. berichtet haben, und 2) die Liturgie des kirchlichen Stundengebets, welcher in vorliegender Lieferung der Löwenantheil (S. 345—508) zugefallen ist. Die folgenden beiden Abtheilungen, 3. Liturgie der heiligen Sacramente und Sacramentalien und 4. das Kirchenjahr, hat der Herausgeber, Professor Dr. Andreas Schmid in München, laut Vorrede, nach dem Dictat des Verfassers aus den Collegienheften und Sonder-Aufzeichnungen der Zuhörer Thalhofers abdrucken lassen.

Eine ausführlichere Behandlung dieser zwei letzten Theile soll später folgen, je nachdem ‚Zeit und Gelegenheit' es gestatten (Vorrede des Herausgebers). Man wird daher an diese Theile, wie sie sich jetzt in dem Buche befinden, keinen strengen kritischen Maßstab anlegen dürfen. Sie stehen, eben weil ursprünglich nicht für den Druck bestimmt, in gar keinem Verhältnis zu den beiden ersten, wie schon ein Blick auf die Seitenzahlen erkennen läſst. Während nämlich dem hl. Messopfer und dem kirchlichen Stundengebet nicht weniger als 508 Druckseiten gewidmet sind, müssen die beiden

anderen mit kärglich zugemessenen 50 Seiten sich begnügen (28 für die 3. Abtheilung und 20 fürs Kirchenjahr). Gleichwohl ist auch in diesen immerhin das Nothwendigste über den betreffenden Gegenstand gesagt. Aus dem erwähnten Grunde verzichten wir indes für jetzt auf eine öffentliche Beurtheilung. Unter Hinweis auf das, was bereits über Band I im dreizehnten Jahrgang dieser Zeitschrift (1889, S. 349 ff.) und Band II, 1 im Jahrg. XV (1891, S. 318 ff.) gesagt wurde, beschränken wir uns daher diesmal auf die zweite Abtheilung der speciellen Liturgik, oder die Liturgie des kirchlichen Stundengebets (S. 345—508) der jetzt erschienenen Schlußlieferung von Band II.

Der Verfasser spricht zunächst S. 345 ff. vom Wesen, Namen und der Geschichte des kirchlichen Stundengebetes und der Verpflichtung zu demselben. Darauf handelt er von den Bestandtheilen des liturgischen Stundengebets im allgemeinen und endlich von den einzelnen liturgischen Gebetsstunden. Im letzteren, dritten, Abschnitt kommt noch der Anhang des Breviers zur Sprache; Officium Beatae Mariae Virginis in Sabbato, Officium parvum B. M. V., Officium Defunctorum, Buß- und Gradualpsalmen, Litanei von Allen Heiligen, Mutter Gottes (Lauretanische) und Namen Jesu-Litanei.

Die Würde und Erhabenheit des Breviergebets schreibt sich nach Thalhofer daher, daß es einerseits im Namen Christi und andererseits im Namen der Kirche und der ganzen lebenden und leblosen Schöpfung verrichtet wird. Oratio publica et communis, quae in persona totius populi Deo offertur. S. Thom. 2 2 q. 83 a. 12. Indem der Verfasser letzteres mit aufnimmt, hat er die frühere, etwas einseitige Betonung der „mittlerischen Thätigkeit Christi“ aufgegeben, und in zutreffender Weise das Wesen des kirchlichen Stundengebets weiter und tiefer gefaßt. Er gibt jetzt zu, daß auch Ordensleute, welche nicht Priester sind, aber auf Grund der von der Kirche approbierten und ihnen vorgeschriebenen Regel das Officium beten, als officielle Vertreter der Kirche, der Menschheit, der ganzen Welt zu betrachten sind, nomine Ecclesiae beten und einen liturgischen Act verrichten. Man braucht ja auch nur zu lesen, was die hl. Silvia in ihrer Peregrinatio ad loca sancta von der Verwendung der Mönche in den Kirchen zu Jerusalem zur Zeit des hl. Cyrillus schreibt, oder was Gregor der Große für die Basiliken der Stadt Rom verordnete, um sich zu überzeugen, was die Meinung der Kirche in dieser Hinsicht sei.

Die Uebersicht über die Geschichte des Stundengebetes S. 353—378 ist mit großem Fleiß und Geschick auf Grund der

älteren und neueren Literatur aufgestellt. Einiges würde aber jetzt nach dem Buche von P. Batiffol[1]) modificiert werden müssen. Auf S. 376, Anm. 1 heißt es, das Maurinerbrevier sei im Jahre 1787 von Rom approbiert worden. Das ist ein Irrthum. Was von diesem mit Unrecht so gepriesenen Brevier zu halten, lese man bei Guéranger, Institutions liturgiques (1841) II 583. Bezüglich des Stundengebetes der Griechen und Russen (S. 378) wäre beizufügen, daß da, wo kein Chor besteht, der Geistliche mit seiner Assistenz das Officium, beginnend mit dem profestum, an jenen Tagen zu beten hat, an welchen eine feierliche Liturgie gehalten wird. Zu S. 383 und 384, Verpflichtung der Ordensleute zum liturgischen Stundengebete, ist zu bemerken, daß die Verpflichtung der Ordensleute zur privaten Recitation extra chorum für die noch nicht in ordinibus sacris stehenden Mitglieder der alten Orden erst mit der professio solemnis beginnt. Declar. Pii IX 16. Aug. 1858, vgl. Sentis, lib. VII Decretal. p. 87. Wiederholte Entscheidung Acta S. Sedis 1884, p. 398. Daß Matutin und Laudes im Chor nur mit specieller Erlaubnis des Apostolischen Stuhles anticipiert werden dürfen S. 385, ist in dieser Allgemeinheit doch zu streng geurtheilt.

Schön und erhebend ist der Abschnitt, worin von den Bestandtheilen des liturgischen Stundengebets im allgemeinen gehandelt wird, Psalmen, Cantiken, Antiphonen und Hymnen, S. 393 ff. Auf S. 408 könnte hinzugefügt werden, daß nicht nur Benedictiner, Cistercienser, Carthäuser, und Dominicaner mit gutem Grund an der altehrwürdigen Gestalt der Brevierhymnen (wie sie nämlich vor der unter Urban VIII veranstalteten ‚Correction‘ lauteten und von den hl. Vätern verfaßt waren) festhalten, sondern daß dies auch der Klerus und das Capitel von St. Peter in Rom thut, wovon sich jeder überzeugen kann, der im erhabenen Petersdome oder in der ‚päpstlichen Capelle‘ der Vesper, der Mette oder den kleinen Horen beiwohnt.

Zu S. 431, Mittheilung aus Wadding über den Gebrauch der vier marianischen Schlußsantiphonen bei den Minder-Brüdern schon im Jahre 1249, ist zu bemerken, daß die Brevierhandschriften des Franciscanerordens aus dem dreizehnten Jahrhundert diese Ansicht nicht in allewege bestätigen, wenigstens nicht für den Text und Ritus der jetzt gebräuchlichen. S. 460 Anmerkung 1 ist das Wort ‚Carmeliter‘ zu beschränken durch einen Zusatz wie: ‚von der alten Observanz‘ oder ‚beschuhten‘. Denn die

[1]) Histoire du Bréviaire romain. Paris. Picard, 1893.

unbeschuhten haben das Pianische Brevier ihren Gebräuchen zugrunde gelegt. S. 480, Nr. 3 ist das über Lectio brevis ante Completorium Gesagte, daß sie nämlich als Bestandtheil des Officiums erst von Pius V eingeführt worden, nach Ausweis der Handschriften des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts und zahlreicher Wiegendrucke des Breviers, etwas zu modificieren.

Der Paragraph über das Officium Defunctorum. S. 502—508 wurde auf Wunsch des Verfassers, dem der Engel des Todes die Feder aus der Hand nahm, als er gerade die Erklärung des Todtenofficiums beginnen wollte, vom Herausgeber ausgearbeitet.

Die vorliegende Arbeit des verdienten, der Wissenschaft und Lehrthätigkeit leider zu früh entrissenen Liturgikers gehört ohne Zweifel zu dem Besten, was in neuerer Zeit über das Brevier geschrieben wurde, und enthält des Belehrenden und Erbauenden so viel, daß wir jedem Priester rathen möchten, dieselbe mit Aufmerksamkeit zu lesen. Er wird sein Officium alsdann gewiß mit größerem Verständnis und innigerer Freude beten, zum großen Gewinn für ihn selbst wie für die seiner Obhut anvertrauten Seelen.

Es wird verstattet sein, hier die Mittheilung anzufügen, daß im Verlage von Kösel zu Kempten fast gleichzeitig mit der vorstehend angezeigten Schlusslieferung der Liturgik ein Band Predigten des verewigten Verfassers erschien, worin das, was die erste Abtheilung des 2. Bandes in wissenschaftlicher Form über das hl. Messopfer enthält, in populärer Darstellung für das Volk erklärt ist: Die heilige Messe und das Priesterthum der katholischen Kirche, in 25 Predigten dargestellt von Dr. Valentin Thalhofer, Dompropst usw. Herausgegeben von Dr. Andreas Schmid, Director, Universitätsprofessor, erzb. geistl. Rath. Kempten, 1893. VII, 416 S. 8°. Es sind zum größten Theil Primizpredigten, die einer guten Aufnahme gewiß sein dürfen.

Beuron. Suitbert Bäumer O. S. B.

Straßburger theologische Studien. Herausgegeben von Dr. Albert Ehrhard und Dr. Eugen Müller, Professoren am Priesterseminar zu Straßburg i. E. I. Band, 1. und 2. Heft: **Natur und Wunder,** ihr Gegensatz und ihre Harmonie. Ein apologetischer Versuch von Dr. Eugen Müller, Professor der Theologie am Priesterseminar zu Straßburg. Straßburg, Agentur von B. Herder 1892. XX, 206 S. 8°.

Die Vertreter der modernen Aufklärung begnügen sich nicht damit, die von ihnen behauptete Unmöglichkeit der Wunder als

Folgerung aus ihren unerwiesenen philosophischen Voraussetzungen hinzustellen; sie möchten uns glauben machen, daß die Annahme von Wundern auch mit den sicheren Ergebnissen der empirischen Wissenschaften durchaus unverträglich sei. Zu diesem Zweck beruft man sich auf das Princip von der Erhaltung der Kraft sowie auf das Stetigkeits- und Continuitätsgesetz, wodurch das ganze Gebiet der mechanisch-physischen Causalität beherrscht wird; man weist hin auf die strenge Gesetzmäßigkeit der organischen Entwicklung auf dem Gebiete des vegetativen Lebens; man gibt es für eine Erfahrungsthatsache aus, daß auch die Erscheinungen des sensitiven, intellectuellen und ethisch-religiösen Lebens nach unwandelbaren Gesetzen erfolgen; ja man denkt schon an eine mathematische Behandlung der Völker- und Weltgeschichte, indem man die mannigfachen Ereignisse im Leben der Menschheit für nothwendige Resultate einer nach immanenten Gesetzen verlaufenden Entwicklung erklärt: sämmtliche Erfahrungswissenschaften führen, wie man versichert, zum Begriffe einer streng einheitlichen und von absolut nothwendigen Gesetzen beherrschten Natur, mit dem jede außerhalb dieser Ordnung liegende Wirkung, jedes Eingreifen einer höheren Macht ein für allemal unvereinbar sei. ‚Natur oder Wunder!‘ so lautet das Dilemma, in welches sich die Einsprüche der modernen Freidenker zusammendrängen lassen. Nur wer den Wunderbegriff fallen läßt, soll an dem wissenschaftlichen Begriff der ‚Natur‘ festhalten können.

Diesen die Fundamente des Christenthums unterwühlenden Angriffen setzt der gelehrte Verfasser obiges Werk entgegen, das schon durch den bezeichnenden Titel ‚Natur und Wunder‘ die in ihm niedergelegte Lösung der gegnerischen Einwürfe ankündigt: Daß nämlich diese beiden Begriffe nur dann, wenn sie infolge einseitiger Mißdeutung der Thatsachen oder nach unerweisbaren philosophischen Voraussetzungen falsch construiert werden, einen unversöhnlichen Widerspruch aufweisen, während sie richtig gefaßt gar wohl nebeneinander bestehen und in einer höheren Ordnung harmonisch verbunden werden können.

Die Berechtigung dieser Antwort wird in zwei Theilen von fast gleichem Umfange sehr allseitig und überzeugend dargethan.

Im ersten Theil, der ‚Grundlegung‘, unterzieht der Verfasser den Begriff ‚Natur‘ einer eingehenden Untersuchung und weist nach, daß die Gegner in einem gewaltigen Irrthum befangen sind, wenn sie auf die Resultate der Erfahrungswissenschaften gestützt oder von philosophischen Speculationen ausgehend alle Erscheinungen, alles Sein und Werden von einer absoluten Einheit und Nothwendigkeit beherrscht glauben und folgerichtig darnach

streben, sämmtliche Naturphänomene auf mathematische Formeln zurückzuführen und so schließlich eine schlechthin vollkommene Erkenntnis des Kosmos zu erreichen. Demgegenüber wird geltend gemacht, daß die Einheit, welche die mannigfaltigen Erscheinungen auf jedem einzelnen Causalitätsgebiete, und die der verschiedenen Gebiete untereinander verknüpft, nie und nimmer eine absolute sein kann wie die des Schöpfers, sondern nur eine solche, wie sie aus der teleologisch geordneten harmonischen Wechselwirkung gewaltiger Gegensätze hervorgeht; und daß ebenso die Nothwendigkeit, mit der die Naturkräfte wirken, nur als eine vielfach bedingte und relative betrachtet werden kann, da sie erst bei einem gewissen Punkte, nach Erfüllung verschiedener Vorbedingungen eingreift, und keineswegs nach allen Seiten hin, am allerwenigsten dem nach außen frei wirkenden Schöpfer gegenüber, als abgeschlossen erscheint.

Aber der Verfasser begnügt sich nicht mit dem Nachweise, daß die für das allenfallsige Eintreten eines Wunders nothwendigen Voraussetzungen in der Natur vorhanden sind; er geht noch einen Schritt weiter und zeigt, daß sich im Bereiche der natürlichen Ordnung auch zahlreiche Erscheinungen vorfinden, die wegen eines gewissen außergesetzlichen Charakters als Eingriffe äußerer Ursachen in einen bestimmten Naturprocess und somit als Analogien des eigentlichen Wunders betrachtet werden können. Hieher gehören vor allem verschiedene Vorkommnisse, die unmittelbar der Erfahrung zugänglich sind, wie zB. auf dem Gebiete der mechanisch-physischen Causalität die sogenannten Zufälle und Katastrophen, im Gebiete des vegetativen Lebens die durch äußere Anlässe verursachten Krankheiten sowie die Hemmung des Krankheitsprocesses durch Anwendung medicinischer Mittel, namentlich aber die gewaltigen Eingriffe des freien menschlichen Willens in die äußere Natur, in die Ideenassociation usw.; dann aber auch gewisse andere Thatsachen, die nicht der Empiriker, sondern nur der Philosoph feststellen kann, wie die Urschöpfung, welche ‚offenbar als eine momentane, unvermittelte, außerhalb des Continuitätsgesetzes stehende Thatsache‘ (S. 74) betrachtet werden muss; die erste Gestaltung des Kosmos durch Einleitung einer bestimmten Bewegung; die Hervorbringung der Pflanzenwelt und so fort alle die übrigen neuen Schöpfungsstufen, von denen sich eine jede ‚als das Eingreifen eines höheren Zweckes in den niedern, als das Eingreifen der göttlichen Freiheit in die bereits verwirklichte Naturnothwendigkeit, die Erhebung der bereits verwirklichten Einheit in eine noch erhabenere Einheit‘ (S. 95) darstellt.

Durch die bisherigen Ausführungen sind jene Einwürfe der Wunderleugner widerlegt, die sich auf einen einseitig construierten

Begriff von ‚Natur' stützen. Denn da sogar in der rein natürlichen Ordnung der Dinge zahlreiche, wenn auch harmonisch zusammenwirkende Gegensätze sich finden, ist gewiss für das Eintreten eines neuen, noch höheren Gegensatzes im Wunder die Möglichkeit offen gelassen; und wenn schon im Kosmos der alltäglichen Naturerscheinungen so oft das eine Causalitätsgebiet in das andere, namentlich das höhere in das niedere abändernd eingreift, kann es nicht befremden, wenn im Wunder das Eingreifen einer noch höheren, über aller geschöpflichen Wirksamkeit stehenden Ursache sichtbar wird.

Im zweiten Theile, der ‚Ausführung', wird der Begriff des ‚Wunders', der von den Gegnern ebenfalls vielfach einseitig und unrichtig gefaſst wird, einer tief gehenden Erörterung unterworfen. Die Vertreter der glaubenslosen Wissenschaft, namentlich die eigentlichen Empiriker, fehlen nämlich vor allem dadurch, daß sie das wunderbare Ereignis nur von seiner materiellen Seite anschauen, ohne Rücksicht auf dessen höheren Zweck, die göttliche Offenbarung zu beglaubigen. So freilich erscheint das Wunder als etwas völlig Unvermitteltes, als etwas durchaus Ungesetzliches und Widernatürliches. Aber dieser unversöhnliche Gegensatz zwischen Natur und Wunder verschwindet sofort und löst sich in die schönste Harmonie auf, wenn man die verschiedenen natürlichen Causalitätsgebiete und schließlich das wunderbare Ereignis selbst auch vom teleologischen Standpunkt aus, als Werk der göttlichen Freiheit und Weisheit, betrachtet.

Einen weiteren Fehler bei der Bildung des in Rede stehenden Begriffes begehen die modernen Wunderleugner und manchmal auch unkluge Vertheidiger des Wunders dadurch, daß sie den Gegensatz auf realem Gebiet, der thatsächlich zwischen dem Wunder und den betreffenden Naturgesetzen besteht, in ungebürlicher Weise verschärfen und übertreiben. Ein solcher Gegensatz zu einem positiven Naturgesetze ist, wie der Auctor richtig bemerkt, überhaupt nicht vorhanden bei jener Classe von Wundern, bei der es sich blos um ein ‚Eingreifen der göttlichen Causalität in die äußere Anordnung, den quantitativen Zusammenhang der Naturelemente und ihrer Kräfte' (S. 118) handelt. Wie nämlich der Mensch kein Naturgesetz abändert, wenn er vermöge seiner Freiheit den Gang einer Maschine hemmt, so kann auch, wenn Gott selbst unmittelbar oder durch einen Engel in ähnlicher Weise in einen Naturproceſs eingreift, von der Aufhebung eines Gesetzes nicht die Rede sein. Aber auch dort, wo sich die göttliche Wirksamkeit direct ‚auf die qualitative Beschaffenheit der Natururſachen' (S. 118) bezieht, besteht das Wunder nicht etwa darin, daß Gott mit gänz-

licher Beiseitesetzung oder Zerstörung der natürlichen Kräfte und ihrer Wirksamkeit den wunderbaren Effect hervorbrächte, sondern vielmehr darin, daß die Naturkraft durch die göttliche Kraft erhoben und verklärt, und so zur Production der von Gott beabsichtigten Wirkung befähigt wird. So ist zB. das ‚physiologische Wunder‘ einer plötzlichen Krankenheilung keineswegs darin gelegen, daß Gott den gewünschten Effect, die Gesundheit, gewissermaßen äußerlich und ohne Beiziehung jener Kräfte, aus deren harmonischer Zusammenwirkung die Gesundheit unter gewöhnlichen Verhältnissen resultiert, in dem zu heilenden Subject hervorbrächte; ebenso können auch beim ‚geistigen Wunder‘, der inneren prophetischen Vision, ‚die immanenten Geisteskräfte unmöglich durch die göttliche Causalität unberücksichtigt bleiben, so daß die wunderbare Erkenntnis ohne ihre Thätigkeit zustande käme oder gleichsam als fertige Vorstellung oder Idee in die passiv gedachte Seele des Propheten eingegossen würde. Die göttliche Einwirkung ist vielmehr dynamisch als eine active Durchdringung der geistigen Vermögen des Inspirierten aufzufassen, wodurch diese so durchleuchtet, gehoben und gekräftigt werden, daß sie selbstthätig die höhere Wahrheit nach dem Maße der empfangenen höhern Kraft erfassen‘ (S. 163). Auch das ‚ethische Wunder‘, die plötzliche Umwandlung eines Sünders in einen neuen Menschen, kann nicht ausschließlich durch göttliche Thätigkeit, sondern ‚nur durch active Mitwirkung des in seiner activen Kraft gestärkten und gehobenen Willens, als der immanenten Ursache der durch transeunte göttliche Causalität hervorgebrachten Umwandlung‘ (S. 175) zustande kommen. Desgleichen tritt die göttliche Freiheit beim ‚historischen Wunder‘, wie uns deren so viele in der Geschichte des israelitischen Volkes und der katholischen Kirche begegnen, nicht zerstörend, sondern nur modificierend in die Wirksamkeit der natürlichen Geschichtsfactoren und ihrer Gesetze ein.

Den Abschluss der ganzen Arbeit bildet ein sehr interessantes Capitel mit der Ueberschrift ‚Wunder und Wissenschaft‘, in welchem nach einer kurzen Abweisung des von den Gegnern behaupteten absoluten Widerspruchs zwischen Wissenschaft und Wunderglaube schonungslos der Leichtsinn und die Unredlichkeit gerügt wird, mit der gewisse ‚moderne Denker‘ dem Wunder gegenüber Stellung nehmen.

Schon aus diesem kurzen, allerdings recht unvollständigen Referat dürfte hervorgehen, daß der vorliegende apologetische Versuch als ein äußerst gelungener betrachtet werden muss. Der Verfasser ist erstlich vollkommen vertraut mit der ganzen einschlägigen gegnerischen Literatur, die er auch für und

für trefflich zu verwerten weiß, und darum gewährt seine Abhandlung einen klaren Einblick in die Kampfesweise der verschiedenen Wunderleugner. Sodann scheut es der Verfasser nicht, das von den Gegnern mit Vorliebe betretene Gebiet der empirischen Wissenschaften zu betreten, und ihre Schwierigkeiten in den Ausdrücken der gegenwärtig neu eingeführten Terminologie zu lösen; man vergleiche beispielsweise die Erklärung der wunderbaren Stillung des Sturmes auf dem See Genezareth, welche S. 151 ff. geboten wird. Mustergiltig ist ferner die maßvolle und doch auch nachdrückliche und schonungslose Behandlung, welche der Verfasser den Gegnern des Wunderglaubens widerfahren läßt. Vor allem aber ist die seltene Allseitigkeit und Gründlichkeit hervorzuheben, mit welcher der Auctor sein Thema erfaßt und durchgeführt hat. Wer das Buch nicht selbst gelesen, wird sich auch nicht annähernd eine Vorstellung von dem reichen Inhalt desselben bilden können.

Die Durchsichtigkeit der Anordnung und die Einfachheit des Stiles läßt zwar manches zu wünschen übrig, doch wird man vollauf dafür entschädigt durch eine Fülle der tiefsten und anregendsten Gedanken. Namentlich sind die Ausführungen über wahren und falschen Monismus, die da und dort im Verlaufe der Abhandlung, insbesondere aber im Capitel ‚die Schöpfungsidee‘ niedergelegt sind, geradezu meisterhaft. Wer immer von dem ‚im Wesen des menschlichen Geistes tief wurzelnden Bedürfnis, in der Mannigfaltigkeit und dem Wechsel der Erscheinungen die höhere Einheit zu erfassen‘, auf falsche Fährte verleitet worden ist, der möge sich hier den einzig richtigen Weg zur Befriedigung jenes Dranges weisen lassen.

Die im Vorhergehenden gerühmten großen Vorzüge der in Rede stehenden Arbeit erleiden keinen Eintrag durch ein paar kleine sachliche Mängel, die hier noch erwähnt werden sollen. So könnten die Erörterungen über das Wesen der geschöpflichen Freiheit, welche bei Besprechung des Bekehrungswunders (S. 172 ff.) geboten werden, schärfer und unzweideutiger gehalten sein. Jeder Philosoph und Theolog wird zwar mit dem Verfasser darin übereinstimmen, daß die Möglichkeit zu sündigen (vom Auctor ‚negative Freiheit‘ genannt) nicht zum eigentlichsten Wesen der Freiheit gehört; aber es wäre auch ausdrücklich hervorzuheben gewesen, daß dort, wo die Freiheit zu sündigen ausgeschlossen ist, wenigstens nach der positiven Richtung hin eine wahre, concrete Möglichkeit zu wählen vorhanden sein müsse, wenn überhaupt noch ein freier oder gar verdienstlicher Act zustande kommen soll. Denn wenn je der sich bethätigende geschöpfliche Wille in keiner Weise wählen kann, weder zwischen verschiedenen Objecten, noch inbezug auf die Zeit oder Intensität des Strebens, dann ist ein freies Wollen

gewiss ausgeschlossen. Vgl. Palmieri, Tractatus de gratia divina actuali (Galopiae, typ. Alberts, 1885), parergon post thesim 14am, wo dieser Theologe die Muthmaßung ausspricht, Gott gebe seinen Heiligen ausnahmsweise derartige Gnaden, die einen Widerstand physisch unmöglich machen, aber zugleich betont, daß in einem solchen Falle zwar von einem actus honestus, aber nicht von einem freien oder verdienstlichen Act die Rede sein könne.

Wichtiger als die soeben gemachte Ausstellung, die ja nur eine einzelne, vom Auctor blos im Vorübergehen gestreifte Frage betrifft, ist folgende Bemerkung. Der Verfasser betrachtet im zweiten Theile seiner Abhandlung gleich von Anfang an das Wunder als integrierenden Bestandtheil, als wesentliches Glied der von Gott factisch erwählten schlechthin übernatürlichen Heilsökonomie, ja er nimmt dieses Element sogar in die S. 105 aufgestellte Definition des Wunders auf. Nun ist es allerdings wahr, daß sämmtliche oder doch die meisten Wunder des A. und N. Testamentes wegen der Ordnung, in der sie gewirkt wurden, auch eine eigenthümliche, meist typische Beziehung zum übernatürlichen Gnadenleben an sich ausgeprägt haben, und daß sie deshalb ihre volle Erklärung und Würdigung nur von diesem Gesichtspunkt aus erhalten können; aber trotzdem kann nicht geleugnet werden, daß Gott dem Menschen eine positive Offenbarung machen und dieselbe durch Wunder und Weissagungen hätte bestätigen können, ohne ihn für die übernatürliche Seligkeit zu bestimmen, — ein Gedanke, der vom Verfasser auch nicht ein einzigesmal angedeutet wird. In diesem Falle wären die Wunder lediglich Siegel der göttlichen Offenbarung, und unter dieser Rücksicht pflegen sie auch meist von den Apologeten betrachtet zu werden. Und wohl mit Recht! Denn wenn man den Rationalisten gegenüber gleich von Anfang an das Factum der Erhebung des Menschen in die übernatürliche Gnadenordnung hereinzieht, stößt man die Gegner im voraus ab und macht die Streitfrage verwickelter, als es nothwendig ist. Es wäre darum vorzuziehen gewesen, wenn auch der Verfasser des vorliegenden Werkes nach Art der übrigen Apologeten anfangs von dem schlechthin oder blos irgendwie übernatürlichen Charakter der göttlichen Offenbarung abgesehen, und erst nachträglich zur vollsten und allseitigsten Beleuchtung der Frage auf jenen erhabenen und centralen Gesichtspunkt hingewiesen hätte, von dem aus sich der Begriff des Wunders in seiner tiefsten und universalsten Bedeutung (S. 102) ergibt. Vor allem aber hätte dieses Moment aus der Definition (S. 105) wegbleiben müssen.

Schließlich sei das treffliche Buch nochmals aufs wärmste empfohlen! Es ist nicht eine populär-wissenschaftliche Arbeit, die

für weitere Volkskreise berechnet wäre oder wohl gar als Unterhaltungslectüre dienen könnte: im Gegentheil kostet es nicht geringe Mühe, in das Verständnis derselben auch nur einigermaßen einzudringen. Aber dafür kann man kühn behaupten, daß es kein Werk in der älteren oder neueren Literatur gibt, in welchem die für die Grundlagen des Christenthums so hochbedeutsame ‚Wunderfrage' derart allseitig, gründlich und den Zeitverhältnissen entsprechend behandelt wäre wie hier. Zudem verbreiten die Ausführungen des Verfassers ein helles Licht auch über verschiedene andere Gegenstände, die nur nebenbei berührt werden: über die Lehre von der Weltschöpfung, über die Grenzen menschlicher Wissenschaft sowie über die Stellung der verschiedenen Disciplinen zu einander, über Pantheismus, Materialismus, Positivismus u. dgl. m. Kurz: wir haben ein Buch vor uns, das wegen seines reichen und gediegenen Inhaltes durch einmalige Lesung keineswegs erschöpft wird, sondern immer wieder neue Gedanken und Anregungen zu bieten imstande ist.

Möge es als würdige Erstlingsgabe unter den ‚Straßburger theologischen Studien' diesem neugegründeten periodischen Organ für wissenschaftliche Theologie den Weg in weite Fachkreise eröffnen!

Innsbruck. Jos. Oberhammer S. J.

Kurzgefaßter **Commentar zu den hl. Schriften A. u. N. T.**, sowie zu den Apokryphen. Herausgegeben von Dr. H. Strack und Dr. O. Zöckler. — Deuteronomium, Buch Josua und Buch der Richter, ausgelegt von Dr. S. Oettli, ord. Prof. der Theologie zu Bern. Nebst Specialkarte von Palästina von Fischer und Guthe. München, O. Beck 1893. X u. 302 S.

Der Commentar bezeichnet eine Wendung zum Besseren. Er ist hervorgegangen aus dem Bestreben, unter Zurückdrängung einer unfruchtbaren Textkritik wieder einmal das Verständnis des Textinhalts zur Hauptaufgabe der Texterklärung zu machen: ‚Dem vorliegenden Text einen halbwegs vernünftigen Sinn abzugewinnen ist fruchtbarer, als einen neuen Text zu construieren, dem jede Bezeugung fehlt' (S. 226). Nach Kuenen, Wellhausen, Budde, berührt einen ein solches Princip ungemein wohlthuend. Damit soll indessen nicht gesagt sein, daß Oettli sich von der Art dieser Männer durchaus losgesagt hat: seine Stellung ist eine vermittelnde. Das Endurtheil über die Entstehung des Deuteronomiums in seiner jetzigen Gestalt bleibt dem Verfasser des noch nicht erschienenen Commentars über die vier ersten Bücher Mosis vorbehalten: Oettli

verbreitet sich über das ‚ursprüngliche‘ Deuteronomium, jenen Theil des Buches, welchen der Redactor des Hexateuch vorfand. Dessen Verfasser, nach Oettli, nahm vieles wirklich von Moses Herrührendes auf: mit Moses, von dem er in der dritten Person erzählt, identificiert er sich keineswegs, schließt sich aber demselben so treu an, daß er selbst solche Gesetze beibehält, die nur auf die Zeit der Eroberung und Ansiedlung in Kanaan passen; im übrigen bildet er die mosaische Gesetzgebung ganz in mosaischem Geiste und den Erfordernissen einer späteren Zeit entsprechend consequent weiter. ‚Wenn er die schriftstellerische Form der Mosesrede wählte, weil er sie für die angemessenste und wirksamste hielt, so war er dazu durch einen echten, nicht blos eingebildeten prophetischen Auftrag im Innersten legitimiert, und sein Wert bereitet dem Namen Moses wahrlich keine Unehre‘ (S. 18). Dem neueren ‚Dogma‘, daß das Deuteronomium unmittelbar vor Josias, zum Zwecke der unter diesem König durchgeführten Cultusreform geschrieben worden sei, ist der Verfasser abhold; seine diesbezüglichen Erörterungen verdienen Beachtung. Freilich verlegt er die Abfassung selbst nur in die Zeit der älteren Propheten.

Was das Buch der Richter anlangt, so trägt Oettli kein Bedenken einzuräumen, daß ungefähr um die Zeit der Gründung des Königthums auch die Richtergeschichten in ihrer ursprünglichen Fassung aufgezeichnet wurden. Die Dürftigkeit der über Samgar und Andere gebotenen Nachrichten erweckt ein günstiges Vorurtheil für den geschichtlichen Sinn des Redactors, der nichts von dem Seinen hinzuthat (S. 213). Schade, daß dann wieder unserem Exegeten die schließliche Abfassungszeit des Richterbuches mit derjenigen des Deuteronomiums zusammenfließt. Und doch liegen dem zweifellos uralten Deboralied dieselben religiösen Motive zugrunde, auf welchen der Redactor des Buches seine ganze Erzählung aufbaut (S. 216). Er hat in die Geschichte nichts hineingetragen, zwischen der Erzählung Cap. 4 und dem Deboraliede walten keine Widersprüche, am wenigsten laufen Mythen mit unter, nicht einmal bei Samson (S. 281 ff.), bei dem nur so viel zugegeben wird, ‚daß die Sage da und dort ausmalend und vergrößernd gewirkt hat‘.

Aus diesen Bemerkungen möge der Leser entnehmen, in welchem Sinne wir oben diesem Commentar eine vermittelnde Stellung zuerkannt haben.

Ditton Hall. Fr. v. Hummelauer S. J.

Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen. Eine Einleitung in das Studium des Kirchenrechts. Von Dr. Philipp Schneider, Prof. der Theologie am kgl. Lyceum zu Regensburg. Zweite, vollständige Auflage. Regensburg, Pustet, 1892. XII u. 212 S.

Einen kleinen Theil des angezeigten Werkes hat der Verf. bereits im Jahre 1891 als Programmdissertation des Regensburger Lyceums erscheinen lassen. In dem nunmehr vollendeten Buche behandelt er den gesammten auf die Kirchenrechtsquellen bezüglichen Stoff. Daß dieses nur in knapper Form geschehen sein kann, erhellt aus der relativ geringen Seitenzahl des Buches. Und doch liest sich dasselbe gar nicht unangenehm. Der bereits durch seine kirchenrechtliche Arbeit über die Domcapitel bestens bekannte Verfasser beherrscht nämlich auch in hohem Grade die Form. Was speciell die vorliegende Arbeit betrifft, so hatte S. den guten Gedanken, die hauptsächlichen Sätze seines Stoffes von den eingehenderen Darlegungen durch den Druck zu unterscheiden und er hat diesen Gedanken consequent und glücklich durchgeführt. Das vorzüglich Wissenswerte geht in größerem Drucke vorauf; ihm folgen weitere Ausführungen, Beweise &c. im Petitdruck. So eignet sich das Buch sehr gut zu akademischen Vorlesungen, wofern es an den betreffenden Anstalten gestattet ist, den Quellen des Kirchenrechts entsprechende Beachtung zu schenken. Dabei ist die Behandlung des Stoffes der Wichtigkeit der einzelnen Theile entsprechend ebenmäßig; doch hätte es gewiß nicht geschadet, wenn der Verf. sich über das Corpus juris canonici noch weiter verbreitet hätte. Man wird doch nicht fehl gehen, wenn man dasselbe als Hauptquelle auch des heutigen kirchlichen Rechtes bezeichnet. Die literarhistorische Seite des kirchlichen Rechtsbuches dürfte hinreichende Berücksichtigung gefunden haben; die Einführung in den Stoff desselben erscheint mir zu dürftig. Unter den Seinsquellen (fontes essendi) nimmt bereits seit Jahrhunderten das Gewohnheitsrecht, das von der Privat-Ersitzung und Verjährung wesentlich verschieden ist, sich aber oft nur schwer von demselben unterscheiden läßt, einen sehr hervorragenden Platz ein. Eine eingehendere Darstellung der Bedingungen, unter denen kirchliche Gewohnheiten Rechtskraft erlangen, sowie auch der Bedingungen, unter welchen kirchliche Rechte durch Verjährung verloren gehen und erworben werden, wird besonders dem Studierenden, der später in der kirchlichen Rechtspraxis sich bethätigen will, nützlich sein. Das Streben nach ebenmäßiger Behandlung des ganzen Stoffes darf ja das nähere Eingehen auf wichtigere Partien nicht hindern, wie es den Verf. auch an der weitläufigeren Behandlung Pseudo-Isidors nicht gehindert hat.

Die Eintheilung des Buches ist folgende. Nach der Darlegung des Begriffes von Kirchenrecht und Kirchenrechtsquellen werden zuerst die Seins- oder materiellen Kirchenrechts-Quellen behandelt (S. 5—43), dann die Erkenntnis- oder formellen Quellen (S. 44—200). Bei der weiteren Eintheilung dieser letzteren dient ganz richtig als Mittelpunkt das Corpus juris canonici, indem dieser zweite Theil in drei Abschnitte zerfällt, und in deren erstem die Rechtsquellen vor dem Corpus jur. can., im zweiten das kirchl. Rechtsbuch selbst, im dritten die späteren Quellen besprochen werden. In einem doppelten Anhange handelt dann der Verf. kurz von den (formellen) Quellen des orientalischen Kirchenrechtes und den (materiellen und formellen) Quellen des protestantischen Kirchenrechtes. Bezüglich der materiellen Quellen wäre zu bemerken, daß das jus divinum unter einem doppelten Gesichtspunkte aufzufassen und darzustellen ist. Es ist Urquell alles Kirchenrechtes, insofern die kirchliche Auctorität von Christus als dem Wiederhersteller der übernatürlichen Ordnung eingesetzt wurde. Es ist aber zugleich darzustellen als unmittelbare Rechtsquelle. Nicht nur kommen einzelne Bestimmungen des kirchlichen Rechtes unmittelbar von Christus, sondern es bildet auch das ganze Naturrecht, das sich unmittelbar auf Gott als den Schöpfer und Erhalter der Natur zurückführt, einen integrierenden Bestandtheil des Kirchenrechtes, ebenso wie dasselbe Naturrecht die Grundlage und darum einen integrierenden Bestandtheil des weltlichen Rechtes ausmacht. Ferner ist zu bemerken, daß die Tradition, wenn man sie mit dem Verf. als Urquell des Kirchenrechtes bezeichnet, doch nur als traditio divina aufgefasst werden kann. Als solche bildet sie aber nicht eine Seins-, sondern eine Erkenntnisquelle, wie des Glaubens so auch der von Gott unmittelbar herrührenden Sitten- und Disciplinarvorschriften, kann demnach auch nicht unter die Seinsquellen eingereiht werden. Die lediglich kirchliche Tradition ist allerdings rechtsbildend und gehört darum zu den Seinsquellen, deckt sich aber als solche mit der kirchlichen Gewohnheit.

Im ganzen Buche macht sich eine wohlthuende Beherrschung des Stoffes bemerkbar; der Verf. dringt in alle einzelnen Fragen, die er behandelt, ein und urtheilt selbständig. Auch zeigt er ein gutes Urtheil in der Benützung der neueren und neuesten Auctoren; man findet die gründlichsten und besten bei ihm citiert. Auf Einzelheiten weiter einzugehen, ist nicht meine Absicht. Man kann in einer ‚Einleitung in das Studium des Kirchenrechtes' nicht umhin, den Begriff und Ursprung des Rechtes zu erklären. Es wird sich die Thatsache nicht leugnen lassen, daß die Lehrer und Lehrbücher des weltlichen Rechtes durchgehends den Rechts-

begriff auf irreligiöser, atheistischer Grundlage entwickeln. Der ungläubigen Philosophie ist es gelungen, vorzüglich auf diesem Gebiete Siege zu erringen. Der Verf. führt nun allerdings ausdrücklich alles Recht auf Gott zurück, und tritt insofern der atheistischen Anschauung vom Ursprung des Rechtes entschieden entgegen. Doch läßt er dann das Recht erst durch die Gesellschaft zustande kommen, und führt es so nur mittelbar auf Gott zurück. Das ist aber sicher unrichtig. Das Recht stammt nicht blos mittelbar von Gott, durch die Gesellschaft nämlich, die, wie alles, was existiert, ihr Dasein schließlich Gott verdankt; es kommt in seinem letzten Grunde unmittelbar von Gott, dem Urheber der Natur. Es gibt Rechte, die dem Menschen angeboren sind, welche also nicht erst durch die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft erworben werden. Diese dem Menschen angebornen Rechte sind seine hauptsächlichen Rechte und alle anderen leiten sich mehr oder weniger von ihnen als von ihrer Quelle ab. Die Gesellschaft im eigentlichen Sinne des Wortes setzt Rechte der einzelnen die Gesellschaft bildenden Personen voraus, schafft sie aber nicht erst. Und darum kann man das Recht nicht schlechthin als eine Folge des gesellschaftlichen Verhältnisses darstellen und dieses letztere nicht als Voraussetzung des Rechtes. Das Recht setzt allerdings eine andere Person voraus, der gegenüber es zur Bethätigung gelangt, es ist seinem Begriffe nach ad alterum, wie man sich scholastisch auszudrücken pflegt; aber nicht im mindesten muss die Person, der gegenüber ein Recht existiert, zur erstern eine im eigentlichen Sinne des Wortes gesellschaftliche Beziehung haben. Wollen wir auf die unbestreitbar allerersten Anfänge jedes gesellschaftlichen Lebens unter den Menschen zurückgehen, auf unsere Stammeltern im Paradiese, so hatten diese, bevor sie zur Ausbreitung des Menschengeschlechtes auf Gottes Geheiß in nähere, eheliche Beziehung zu einander traten, bestimmte Rechte, so das Recht auf Erhaltung des Lebens, des guten Namens usw. Diese Rechte entstanden gewiss nicht erst durch die gesellschaftliche Beziehung, in die sie kurz nach ihrer Erschaffung traten. Das geht ja auch schon aus dem Wesen der Ehe als eines Vertrages hervor, welcher seinem Begriffe nach in der gegenseitigen Uebertragung bereits vorhandener Rechte besteht. Wie will man auch das Recht, welches in der Ehe übertragen wird, von der Gesellschaft, heiße diese nun Staat oder Kirche oder wie immer, herleiten? Und wie die Ehe, so entstehen die allermeisten andern Gesellschaften dadurch, daß der eine Gesellschafter dem andern gewisse Rechte, die er besitzt, überläßt; auch sie setzen also die Existenz von Rechten voraus. Nur jene Gesellschaften, deren Gewalt unmittelbar von Gott herstammt, kommen

nicht durch Uebertragung vorher bereits bestehender Rechte zustande. Das gilt zB. sicher von der kirchlichen Gewalt, welche nicht aus der Summe freiwillig abgetretener religiöser Rechte der Gläubigen sich zusammensetzt. Bekanntlich behaupten verschiedene Auctoren, denen aber andere widersprechen, das Gleiche bezüglich der Staatsgewalt. Die übrigen Gesellschaften, vor allem die societas conjugalis, welche das Fundament aller größeren Gesellschaften bildet, und die societas domestica kommen dadurch zustande, daß ein Theil dem anderen gewisse ihm zumeist angeborene, d. h. von seinem Schöpfer selbst ihm auf den Lebensweg mitgegebene Rechte theilweise überträgt.

Selbstverständlich interessiert vorzüglich das Urtheil des Verf. über die Pseudo-Isidorischen Decretalen. Er bringt nichts wesentlich Neues vor; doch seien hier seine Ansichten kurz zusammengestellt. Ueber die Quellen derselben spricht er sich so aus: ‚Das Material zu seinen unechten Briefen hat Pseudo-Isidor aus echten Quellen genommen, die Form aber ist sein Werk. Seine Arbeit erscheint daher mehr als geschickte Compilation und die Fälschung ist mehr eine formale, indem er die späteren Aussprüche von Concilien und Päpsten, das echte Material, den Päpsten früherer Jahrhunderte in den Mund legte‘. ‚Am sichersten ist die Frage nach dem Vaterlande der falschen Decretalen zu beantworten, indem ziemlich feststeht, daß das Westfrankenreich und speciell die Rheimser Kirchenprovinz als die Heimat der Sammlung zu betrachten ist. Die Ansicht der Gallicaner und Febronianer, daß Rom der Ort der Fälschung sei, ist hauptsächlich der Abneigung gegen Rom entsprungen; ebenso die Behauptung von Eichhorn und Theiner, daß die Fälschung der Decretalen im 8. Jahrh. in Rom begonnen, im 9. Jahrh. in Frankreich vollendet und mit der isidorischen Sammlung in Verbindung gebracht worden sei‘. ‚Die Zeit der Abfassung darf mit ziemlicher Sicherheit zwischen 847 u. 857 (853) gesetzt werden‘. ‚Die Person des Fälschers lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Manche halten ihn mit Benedict Levita für identisch. Richtiger hat man in neuerer Zeit den Fälscher im Westreiche gesucht; doch ist man nicht berechtigt, den Erzb. Ebbo von Rheims den Autor zu nennen. Ebenso wenig können Bischof Rothad von Soissons und der Canonicus Wulfad oder der Erzb. Wenilo von Sens mit Sicherheit als Urheber bezeichnet werden. Auch Ebbos Nachfolger, Hincmar von Rheims kann nicht inbetracht kommen. Man muss vielmehr Hinschius beipflichten, wenn er es für gerathener hält, keine bestimmte Person der Fälschungen anzuklagen, als leere Vermuthungen über den Auctor vorzubringen‘. ‚Als seinen Hauptzweck bezeichnet Pseudo-Isidor die Herstellung einer einheitlichen

und möglichst vollständigen Sammlung. Wir können dies im allgemeinen zugeben, müssen aber hinzufügen, was Ps.-Js. verschweigt: er will eine vollständige Sammlung auch nach der Seite hin geben, daß er eine Lücke in der Gesetzgebung ausfüllt und den vordamasischen Päpsten (überhaupt allen ohne Ausnahme) fälschlich eine Gesetzgeberrolle zutheilt. Neben diesem mehr formalen Zweck verfolgt Ps.-Js. auch gewisse materielle Zwecke, vorzüglich die Hebung der bischöflichen Auctorität und die Sicherstellung derselben gegen ungerechte Angriffe der weltlichen Gewalt durch Einführung der exceptio spolii, die Beseitigung der Chorbischöfe usw. Die Ansicht früherer kirchenfeindlicher Auctoren, als sei die Erhöhung der päpstlichen Machtfülle der Hauptzweck des Fälschers gewesen, ist durch gewissenhafte Forschung widerlegt und selbst von Protestanten aufgegeben'. ‚Aus dem Gesagten ist klar, daß die falschen Decretalen eine wesentliche Umgestaltung des kirchlichen Rechtes und eine grundstürzende Veränderung der Verfassung der Kirche nicht bewirken konnten und nicht bewirkt haben. Es wäre auch nicht denkbar, daß eine so großartige Fälschung, wenn sie wesentlich neues Recht geschaffen hätte, bei ihrem ersten Auftauchen nicht einen mächtigen Widerstand oder wenigstens ernste Bedenken und Zweifel hervorgerufen hätte'.

Nach dem Gesagten brauchen wir eine ausdrückliche Empfehlung des Buches an alle, welche sich für die Lehre von den Kirchenrechtsquellen interessieren, wohl nicht hinzuzufügen.

Jos. Biederlack S. J.

Werke des P. Carl Ambrosius Cattaneo aus der Gesellschaft Jesu. Frei nach dem Italienischen von Dr. Höhler, Domcapitular zu Limburg. I Band in 3 Theilen: Vorbereitung auf einen guten Tod. Regensburg, N. York und Cincinnati, Fr. Pustet, 1888–91. XX, 412, 444, 444 S. 8.

Wenn ältere Werke wieder herausgegeben werden, nicht zu dem Zwecke, damit man den ursprünglichen Text der Verfasser diplomatisch genau vor sich habe, sondern um als Lehr- oder Unterrichtsbücher oder in ähnlicher Weise praktische Verwendung zu finden, so ist ein unveränderter Abdruck in den meisten Fällen zweckwidrig und verfehlt. Allerdings auf gewisse classische, besonders für Gelehrte geschriebene Bücher leidet dies keine Anwendung: mit Recht ist uns der unveränderte Maldonat von Raich lieber als der verkürzte von Martin. Während die Benützung solcher Werke durch Aenderungen, Verbesserungen usw. erschwert würde,

büßen andere Bücher gerade durch unveränderte Herausgabe an Brauchbarkeit und Wert mehr oder weniger ein. Nicht nur die Rücksicht auf die neuen Leser, selbst die wohlverstandene Pietät gegen die Verfasser fordert, daß Unrichtigkeiten, veraltete Ansichten usw., welche dieselben, wenn sie jetzt schrieben, selbst streichen würden, nicht mehr stehen bleiben. Wenn in einem aus dem Lateinischen übersetzten ascetischen Buche zu lesen ist: ‚Wie jedes Thier, das nicht wiederkäut, nach dem Gesetze unrein ist (Lev. 11, 26), ebenso kann ein Mensch, der die ewigen Wahrheiten nicht beherziget, sein Inneres von schweren Vergehen nicht rein bewahren', so läßt der Herausgeber den Verfasser zum mindesten zwei Irrthümer auf einmal aussprechen, durch deren Berichtigung aber der ohnehin höchst überflüssige Vergleich unbrauchbar wird und darum ganz wegzulassen war. Um ein anderes Beispiel zu bringen, bin ich der Meinung, daß Rodriguez, wenn er jetzt und zwar als Deutscher schriebe, der erste wäre, der in seiner allbekannten, für alle Zeiten höchst nützlichen ‚Uebung der Vollkommenheit' alles streichen würde, was den Zweck nicht fördert, sondern eher stört, wie gewisse naturgeschichtliche Fabeln, sowie alles, was der Geschmack der Jetztzeit weniger verträgt, wie zB. eine Stelle (1. Th. 8. Abh. 3. Cap.) aus Isaias 57, 8, und ich glaube, daß Rodriguez auf diese Weise, si separaverit pretiosum a vili, velut os Domini erit[1]. Wer Bücher übersetzt, muſs sich bemühen, die Auctoren in der neuen Sprache so reden zu lassen, als wenn sie selbst in derselben geschrieben hätten. Das alles ist nun freilich keine leichte Sache; dazu braucht es mehr, als die Fähigkeit, ein Wörterbuch aufschlagen zu können, mehr, als was die meisten Uebersetzer und Herausgeber mitbringen, deren Ware dann auch danach ist. Es braucht erstens nicht gewöhnliche Sach- und Sprachkenntnisse, und es braucht überdies Mühe und Anstrengung, Fleiß und Sorgfalt.

Bei den Werken, welche der Domcapitular Dr. Höhler von Limburg den Deutschen zugänglich zu machen begonnen hat, findet man die eben ausgesprochenen, meiner Ansicht nach selbstverständlichen Forderungen vollauf befriedigt. Nicht nur sind die Werke

[1]) Bei manchen, ich weiß es, finden obige Bemerkungen bezüglich des Rodriguez nicht vollen Beifall, weil sie, während sie selbst bei Lesung des Buches durch nichts gestört werden, nicht bedenken, in wie vielen geistlichen Anstalten und Frauenklöstern das Buch als Vorlesebuch gebraucht wird. Schon in der durch das Jesuitencollegium zu Madrid 1675 besorgten spanischen Ausgabe ist eine Stelle weggelassen worden, wo die spiritualis luxuria durch etwas eingehenden Vergleich mit dem Ehebruch anschaulich gemacht wird.

selbst der Uebertragung in unsere Sprache würdig, wie wenige andere: auch die auf deren Bearbeitung verwendete Mühe ist keine verlorene, Cattaneo hat dabei nichts von seinem Werte eingebüßt. Der zu seiner Zeit so berühmte Prediger hält auch hier, wo er wie ein Deutscher spricht, seinen Ruf aufrecht durch seine kräftige, körnige, packende Sprache, durch originelle Darstellung, in der auch ganz gewöhnliche Gedanken wie neu erscheinen, durch überraschende Wendungen, Vergleiche und Anwendungen, so daß man mit Vergnügen darin liest. Ich meine, daß diese Werke, wenn man nur einmal etwas mehr damit bekannt geworden ist, von selbst ziehen und rasch viele Freunde gewinnen werden, wenn auch vielleicht bis jetzt der Absatz noch ein geringer sein sollte. Hoffentlich ist nicht dieser etwaige geringere Absatz, sondern eben die Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit, womit der Herausgeber arbeitet, der Grund, warum seit der Ausgabe des dritten Bändchens längere Zeit nichts mehr erschienen ist.

Wir unterlassen es, Bemerkungen über etliche ganz unbedeutende Fehler vorzubringen[1]); statt dessen wollen wir eine Stelle aus der Vorrede hieher setzen, weil das darin Gesagte die Grundsätze enthält, wonach alle Herausgeber älterer Werke, bezw. Uebersetzer arbeiten sollten, wenn sie nicht mittels des Namens eines gesuchten Autors auf mühelose Weise Geld machen, sondern etwas Gutes und Brauchbares liefern wollen.

‚Die Arbeit selbst bot mehr als gewöhnliche Schwierigkeiten. Denn es handelte sich darum, nicht blos des großen Meisters Worte ins Deutsche zu übertragen, sondern auch seinen Geist zum Ausdruck zu bringen, und seine eigenthümliche Redeweise, so gut als möglich, in unserer Sprache nachzuahmen. Manches, was bei unseren so ganz anderen Verhältnissen, Sitten und Anschauungen sich nicht mehr sagen ließ, musste umgeändert oder unterdrückt; für die vielen italienischen Volksredensarten und Sprüchwörter, deren sich Cattaneo mit so großer Kunst bedient, mussten die entsprechenden deutschen Redewendungen gesucht, hunderte von Citaten .. mussten nachgeschlagen, ergänzt und genau bestimmt, Bezugnahmen auf die Profan- und Kirchengeschichte und die Legende der Heiligen geprüft, kurz alles aufgeboten werden, um dem ehrwürdigen, in der Beredsamkeit, den theologischen und philosophischen Wissen-

[1]) Nur das eine sei bemerkt, daß das Buch ‚Barlaam und Josaphat‘, woraus das Gleichnis von den beiden Mäusen (Th. 1 S. 164) genommen ist, nicht vom hl. Johannes Damascenus verfasst ist, vgl. diese Ztschr. 16 (1892) 187.

schaften, sowie in der Ascese gleich großen Ordensmanne kein Unrecht zu thun.. Daß unter solchen Verhältnissen von einer bloß wortgetreuen Uebersetzung keine Rede sein konnte, ergibt sich von selbst. Ebenso begreiflich aber wird man es finden, daß ich meine Arbeit nur mit Zagen der Oeffentlichkeit übergebe, und mit dem Gebete, daß Gott, der meinen guten Willen kennt, durch seine Gnade ersetzen möge, was meine schwachen Kräfte missen lassen'.

Johannes Heller S. J.

The Gospel of Life by B. F. Westcott. XXIV, 306 p. London, Macmillan, 1892.

Der Verfasser will zeigen, daß die Natur manche Rätsel, welche sie vorlege, nicht beantworte, daß die Culturvölker des Alterthums, die Chinesen, Inder, Perser, wohl einige Fragmente der Wahrheit festgehalten, daß aber erst das Christenthum eine vollständige und endgiltige Lösung der wichtigsten Probleme des menschlichen Lebens gegeben habe. Neben manchen geistreichen und treffenden Bemerkungen finden sich jedoch viele Schiefheiten und Ungenauigkeiten. Der Abfall von der ursprünglichen Offenbarung infolge der Entartung der Culturvölker des Alterthums wird wohl angedeutet, aber nicht genügend betont. Die Auffassung von der Person und dem Werke Christi muss schon deshalb beanstandet werden, weil Westcott in demselben vorzüglich den Idealmenschen betrachtet und den geistlichen Fortschritt der Menschheit sowohl als des Individuums in die volle Erkenntnis der idealen Vorzüge der menschlichen Natur Christi setzt. Der Verfasser hat der Tendenz des Zeitalters und einer in England stark vertretenen Richtung, welche die Gottheit Christi leugnet oder in den Hintergrund treten lässt, zu große Zugeständnisse gemacht. Newman hat in einer seiner Predigten mit unübertroffener Meisterschaft nachgewiesen, daß das Leben und Leiden Christi für die Menschheit gerade dadurch so bedeutungsvoll war, weil in Christus dem Gottmenschen die menschliche Natur mit der göttlichen vereinigt war, daß die Kenntnis dieser Thatsache weit mehr Licht und Kraft gewährt, als die tiefere und umfassendere Kenntnis der menschlichen Natur, welche die neuesten Forschungen ermöglicht haben. Diese Kenntnisse sind den Tropfen vergleichbar, die ins Meer fließen, die ohne den Glauben an die Gottheit Christi fast bedeutungslos sind.

Daß das Christenthum eine historische Religion sei, eine Verwirklichung der messianischen Verheißungen, ein Organismus, der sich

allmählig entfaltet, hat Westcott klar hervorgehoben, geht aber jedenfalls zu weit, wenn er meint, daß manche Lehrbestimmungen der Kirche sich überlebt hätten. Es ist ja richtig, daß gewisse in früheren Jahrhunderten verurtheilte Ketzereien heutzutage keine Anhänger mehr zählen, daraus folgt aber mit nichten, daß die Verurtheilungen der Kirche nicht auch positive Elemente enthalten, die wir nicht entbehren können. Die Verdienste der Päpste, der Concilien, der Theologen um Entwicklung und Erklärung der in der Kirche niedergelegten Offenbarung werden von W. nicht berücksichtigt, dagegen wird behauptet: ‚Je mehr wir von der Natur und dem Menschen wissen, desto größer ist unsere Kenntnis Christi, in welchem wir noch immer den Vater erblicken' (S. 282). ‚Das Studium der Geschichte ist nach W. besonders wertvoll, weil wir fühlen, daß der Glaube an den auferstandenen Christus als König und Erlöser alle gegnerischen Kräfte überwunden hat .. Wenn wir auch noch nicht alle Schwierigkeiten der neuesten Wissenschaft lösen und die scheinbaren Widersprüche in eine höhere Einheit zusammenfassen können, so können wir doch getrost die weitere Entwicklung abwarten' (S. 283).

Was Westcott über die Bewahrheitung des Evangeliums beibringt, leidet an großer Unklarheit. ‚Die Beurkundung des Evangeliums, sagt er, ist in und durch das Leben der Menschheit sowohl als des Individuums. Es ist äußerlich bewahrheitet durch das Zeugnis der Geschichte, innerlich durch das Zeugnis der Erfahrung. Wenn die Stimme der Gesellschaft und die Stimme der Seele zusammenklingen, dann haben wir die größt möglichste Gewisheit von der Wahrheit der Botschaft'. Der Grundfehler Westcotts bei den meisten seiner Ausführungen ist, daß er Natur und Uebernatur nicht unterscheidet, die Macht der Sünde, welche den Verstand verdunkelt, den Willen schwächt, nicht anerkennt, daß er eine Reform der Menschen von einer weiteren und klareren Offenbarung erwartet, statt von Reue und Buße. ‚Diese Offenbarung ist vollständig natürlich. Sie ist eigentlich nur eine Enthüllung dessen, was in dem Bereiche menschlicher Kräfte liegt, das was der Mensch zu seiner Zeit zu sehen bestimmt ist. Durch ein verfrühtes Streben nach Unabhängigkeit und Erkenntnis von Seite des Menschen wurde diese Entwicklung leider unterbrochen, aber die Sünde des Menschen hat nicht unheilvoll die Erfüllung des göttlichen Rathschlusses verhindert' (S. 289). Der protestantische Bischof von Durham hat sich so unbestimmt ausgedrückt, weil er es mit keiner Partei verderben wollte. Nicht minder verschwommen ist folgender Satz: ‚Diese neue Offenbarung muss uns durchs Leben, ausgelegt in Gedanken, zu theil werden. Weil jede Erkenntnis den

Willen stärkt, so erstreckt sich die Wirksamkeit dieser Offenbarung auf Geist und Willen. Das Verhältnis dieser Erkenntnis zum Glauben wird von W. nicht näher erörtert, wir müssten denn folgenden Satz als Erklärung betrachten. ‚Instinctmäßig dehnen wir die Lehren, welche wir aus beschränkter Erfahrung gezogen haben, auf einen uns unzugänglichen Bereich aus. Wir sind zum Handeln geboren, Handeln involviert Glauben, Vertrauen in die allgemeine Wahrhaftigkeit des Systems, in welchem wir uns befinden‘ (S. 292). Auch der Glaube an den Messias wird durch natürliche Mittel erlangt, weil Christus sein Volk emporgehoben, weil in ihm die höchsten Eigenschaften des idealen Menschen sich finden, weil seine Nachfolger sich über die gewöhnlichen Menschen durch ihre Tugenden erheben, deshalb glauben wir an die von Christus gestiftete Religion (vgl. S. 293). Manche Sätze sind dunkel und sind so lose aneinandergereiht, daß die meisten Leser die Tendenz des Verfassers kaum merken; von dem christlichen Dogma entfernt sich Westcott weit mehr als Gore und die Verfasser des Lux mundi.

Ditton Hall. A. Zimmermann S. J.

Die päpstlichen Kreuzzugs-Steuern des 13. Jahrhunderts. Ihre rechtliche Grundlage, politische Geschichte und technische Verwaltung. Von Dr. Adolf Gottlob. Heiligenstadt (Eichsfeld), Franz Wilh. Cordier, 1892. XVI + 278 S. 8°.

Die Eintheilung des Buches ist auf dem Titel angegeben. Der erste Hauptheil trägt die Ueberschrift: ‚Das päpstliche Recht der Kirchenbesteuerung‘ und sucht die Fragen zu beantworten: ‚Wer ist der Träger der Bezehntungsbefugnis? Auf welche Gründe stützt sich dieselbe? Sind ihr aus sich selbst heraus oder vermöge jener Gründe Schranken gezogen, und welche?‘ Nach dem Wortlaut dieser Fragen handelt es sich um die principielle Beleuchtung des Bezehntungsrechtes (S. 18), um eine ‚principielle Erörterung‘ (S. 38). Es war also aus dem Begriffe der Kirche als einer societas perfecta mit dem Papste an der Spitze dessen Besteuerungsrecht nachzuweisen.

Wie entledigt sich G. seiner Aufgabe? Er führt mit einiger Ausführlichkeit drei Kreuzzugssteuern an, die Innocenz III der Geistlichkeit aufgelegt hat. Nach G. sind es die ersten Fälle einer päpstlichen Geistlichenbesteuerung für Kreuzzugszwecke; die Laien schloss der Papst nach G. ausdrücklich aus (S. 25 f.). Den Grund, weshalb ‚zuerst Innocenz III ausdrücklich, dann die Curie über-

haupt, auf das Recht, auch die Laien für den Kreuzzug zu besteuern, verzichtet habe', findet der Verfasser in den ,damals mehr oder weniger geläuterten Theorien über den Eigenthümer des Kirchengutes'. Sie werden aufgezählt nach Hüblers Schrift (Leipzig 1868): 1) Die Theorie der göttlichen Proprietät, 2) die Papaltheorie, 3) die Gesammtkirchentheorie, 4) die Armentheorie, 5) die kirchliche Institutentheorie[1]. ,Es leuchtet ein', heißt es S. 30, ,daß die Begründung der Kreuzzugssteuern durch die vier erstgenannten Theorien leicht war. Unter Voraussetzung der göttlichen Proprietät fordert der Papst die Steuern als Statthalter Christi, als Stellvertreter Gottes. Nach der Papaltheorie forderte er sie als Selbsteigenthümer, nach der Gesammtkirchentheorie als Vertreter der Gesammtkirche, als Inhaber des obersten Verwaltungs- und Aufsichtsrechts in der Kirche. Daß dieses auch die oberste Leitung des Finanz- und Vermögenswesens der Kirche umfasse, also auch das Recht zu Kirchenauflagen im Interesse der Gesammtkirche gebe, konnte nach dem durch Innocenz III vollendeten Begriff der dem Papste innewohnenden „plenitudo potestatis" nicht zweifelhaft sein. Die Armentheorie gibt eigentlich keinen Eigenthümer, sondern nur den Zweck der Verwendung an, die Kirchengüter sollen nach ihr neben dem Unterhalte der Geistlichen den Armen und Gefangenen zugute kommen. Nun, welche ärmeren Armen und Gefangenen gab es, als die Christen in Syrien oder als die im Irrthum befangenen Albigenser usw.? Daß man thatsächlich so argumentiert hat, werden wir sogleich sehen. — Eine Schwierigkeit konnte es nur in der Begründung der Kirchensteuern beim Ausgange von der Institutentheorie geben. Nach dem Papalsystem nur scheinbar' uff.

,Principielle Folgerungen' (S. 33) sind: 1) ,Der Träger des kirchlichen Bezehntungsrechts war, durch welche Theorie vom kirchlichen Eigenthume auch immer die Steuerpflicht der Geistlichen begründet wurde, der Papst .. Das Steuerrecht des Papstes war principiell ein vollständig unabhängiges .. Rom erkannte, so lange es nicht durch äußere Verhältnisse gezwungen wurde, für sein kirchliches Besteuerungsrecht weder subjective noch objective Schranken an'. 2) ,Die principielle Unabhängigkeit des päpstlichen Steuerrechts machte auch die Behinderung jeder anderen Auctorität [staatliche Gewalten, Bischöfe] in der Ausübung eines selbständigen Steuerrechtes über die Kirchengüter

[1]) Vgl. Hugo Laemmer, Institutionen des katholischen Kirchenrechts, 2. Aufl. (1892) 649[3].

wünschenswert‘ (S. 39[1]). 3) ‚Das päpstliche Recht der allgemeinen Kirchenbesteuerung war nach seiner Entstehung unzweifelhaft an die Bedingung der Kreuzfahrt geknüpft . . Dennoch war von vornherein anzunehmen, daß die Curie zur freien Verwendung der Kirchensteuer schreiten werde. Nicht blos die Verwickelungen der Politik, sondern selbst eine Art logischer Consequenz führten darauf hin. Aus der göttlichen Proprietäts-, der Papal- und der Gesammtkirchentheorie vom Kircheneigenthum folgte die Berechtigung der freien Verwendung sofort. Bedenken, die etwa aus der Armen- oder Institutentheorie hergeleitet wurden, ließen sich durch Zuhilfenahme der „plenitudo potestatis“ des Papstes beseitigen . . Ferner: Die papale Kirchenverfassung verlegt den Schwerpunkt der ganzen Kirche in den Papst. Aus der Pflicht, die Kirche zu vertheidigen, folgt also nach kirchlicher Auffassung auch eine Vertheidigungspflicht zugunsten des Papstes. Daher die Berechtigung der kirchlichen Bezehntung gegen alle Feinde des Papstes, also auch gegen den Kaiser, gegen jeden christlichen Fürsten, der sich als Feind des Papstes erweist, vor allem jene Berechtigung, im Falle der Kirchenstaat, das „Patrimonium Petri“, bedroht ist. Der Einwurf, wie ihn zB. der Klerus von Lichfield im Jahre 1255 erhob, daß diese Folgerungen nur gestattet seien, wenn es sich um eine „pia causa“ handele, wurde von der Curie ganz folgerichtig dadurch niedergeschlagen, daß man auch den Kampf gegen die politischen Gegner des Papstthums für eine *„pia causa“* erklärte . . Man entdeckte, daß jeder Krieg der Päpste religiöser Natur sei . . Auch außerhalb der Curie und der curialen Kreise wurde die Umdeutung des Kreuzzugsbegriffes gehandhabt‘ (S. 42 ff.).

‚Gelangte man so durch mehr oder weniger gepreßte Schlussfolgerungen zu absoluter Verfügungsfreiheit des Papstes über die Kirchensteuern, so fällt es auf, daß Rom dennoch eine Beschränkung sich gefallen und sogar zu einer gewohnheitsrechtlichen Bedeutung kommen ließ. Es wurde Regel, denjenigen Landes- oder Grundherren, welche gen Jerusalem zogen, die Kreuzzugszehnten ihres Gebietes zu überlassen oder sie auf andere Weise zu entschädigen‘ (S. 44).

Das ist in gedrängter Kürze der Inhalt des ersten Haupttheils. Man wird gestehen müssen, daß die Sprache[2]) des Ver-

---

[1]) Im Inhaltsverzeichnis S. XIII liest man: ‚Streben nach der päpstlichen Alleinherrschaft über die kirchliche Steuerkraft‘. [2]) Einige andere Proben sind: ‚Außerhalb der Curie und außerhalb der in den papalen Rechtsgedanken lebenden Kreise begegnete das absolute Steuerforderungs-

fassers in bedenklicher Weise an die Gesinnungstüchtigkeit von Geschichtschreibern erinnert, denen das Wesen der katholischen Kirche und so manches andere fast gänzlich verschlossen ist. Wer zB. den Unterschied kennt zwischen der quaestio juris und der quaestio facti, wird finden, daß Gs erster Haupttheil mit der angekündigten ‚principiellen Erörterung' der Frage nichts zu schaffen hat. ‚Wir haben zunächst', sagt er S. 18, ‚das Recht des Papstes, Kirchensteuern aufzulegen, zu untersuchen. Diese Untersuchung wird sich also nur mit der principiellen Seite des päpstlichen Rechtes der Kirchenbezehntung beschäftigen'. Aber wo hat denn G. dieses Recht principiell untersucht? Was er bietet, sind im günstigsten Falle Thatsachen[1]. G. behauptet es als Thatsache, daß ‚erst Innocenz III sich für berechtigt hielt, die Geistlichen wenn nöthig zu zwingen, für das heilige Land ihren Theil zu opfern' (S. 20), führt die Thatsache an, daß seine Nachfolger gleichfalls Steuern ausgeschrieben haben (S. 34 f.). Ist damit der Gegenstand principiell erschöpft? Ist damit die principielle Seite der Frage auch nur berührt? G. hat dargethan, daß sich die Päpste ein Besteuerungsrecht beigelegt haben. Ist dieses Recht damit schon ‚untersucht'? Ist damit der Träger einer wahren, nicht blos eingebildeten ‚Bezehntungsbefugnis' wirklich nachgewiesen?

Vielleicht kommt das Princip der Sache zur Geltung bei der ‚Frage nach dem Eigenthümer am Kirchengute' (S. 28) und bei der nach Hübler gegebenen Aufzählung jener fünf Theorien. Indes auch hier sucht man umsonst. G. berichtet nur, daß dies die ‚damals mehr oder weniger geläufigen Theorien' waren, mit denen man das beanspruchte Recht der Bezehntung zu stützen suchte, und be-

---

recht, wie es Rom für sich in Anspruch nahm, naturgemäß vielfachem Widerspruch' (S. 36). ‚Wir sehen davon ab, daß das papale Folgerungssystem aus den Theorien vom kirchlichen Eigenthümer sehr leicht eine principielle Alleinberechtigung der päpstlichen Kirchenbesteuerung ergab' (S. 39). ‚Das Interesse der Kirche d. h. die Politik der Curie' (S. 63). ‚Welche Gefahr für die Kirche, welche Gefahr für Europa, wenn das Papstthum nicht auf anderen Wegen zur politischen Ohnmacht und zu seiner rein geistlichen Mission zurückgeführt worden wäre!' (S. 81).

[1]) Insoferne hat G. Recht, daß er im Gegensatz zu Phillips, KR 5, 540 ff., seine eigene Darstellung ‚historisch, nicht kanonistisch nennt' (S. 26[1]). Aber Gs Gegenstand im ersten Haupttheil ist doch streng kanonistisch. Daß in einer kanonistischen Darstellung die Geschichte zu Worte kommen muss, versteht sich von selbst und ist bei Phillips ersichtlich. G. hätte auch in Bd. 2, 582 ff. dieses vortrefflichen Kanonisten sehr beherzigenswerte Aufschlüsse finden können, ebenso bei dem heiligen Thomas von Aquin, der S. 29[4] merkwürdig citiert wird — nach Hübler!

merkt, daß unter ihrer ‚Voraussetzung' die Begründung der Kreuzzugssteuern mehr oder weniger leicht war' (S. 30). Das alles ist keine Untersuchung der Rechtsfrage, sondern ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsfrage. Geschichte der Philosophie ist nicht gleichbedeutend mit Philosophie, Dogmengeschichte ist nicht Dogmatik und die Thatsache der von der Staatsgewalt geforderten oder geübten Besetzung der Bischofsstühle bedingt an sich noch keineswegs das staatliche Recht auf diesen Act. In ähnlicher Weise ist ein Referat über päpstliche Kreuzzugssteuern und über die Art, wie man sie gerechtfertigt hat, noch keine principielle Untersuchung des Rechtes selbst. Gs Arbeit läßt auf anerkennenswerten Fleiß schließen, aber auch auf erheblichen Mangel an den nöthigen theologischen und kanonistischen Vorkenntnissen.

Der Verfasser ist in rein historischen Dingen nicht minder unglücklich gewesen als in der Klarstellung des Princips. Einige Beispiele mögen es zeigen.

Ein hochwichtiger Punkt in der Schrift Gs ist, wie oben berührt wurde, der Umstand, daß ‚die rechtliche Verpflichtung, für den Kreuzzugszweck zu steuern, nach der Auffassung Innocenz' III nur für den Klerus bestanden' habe. ‚Auch in der Folge wurde dieser Unterschied zwischen Geistlichen und Laien festgehalten. Honorius III und Gregor IX, die unmittelbaren Nachfolger Innocenz' III, scheinen allerdings eine allgemeine Verpflichtung, für die Kreuzzugssache zu steuern, angenommen zu haben', versichert G., dem es aber gelingt, Gregor IX zu eliminieren, ‚so daß dann nur Honorius III als päpstlicher Vertreter einer allgemeinen Kreuzzugs-Steuerpflicht übrig bliebe' (S. 27).

Wie beweist nun G., daß Innocenz III die Laien von jener rechtlichen Verpflichtung ausdrücklich ausgeschlossen, daß er ‚ihnen nur eine dahin gehende moralische Pflicht zuerkennt', d. h. sein Besteuerungsrecht den Laien gegenüber nicht für erzwingbar erachtet habe? ‚Wir ersehen das aus folgendem', sagt G. ‚Der Bischof von Riez und der Abt von Cisterz und andere ersuchten im Jahre 1209 bei Gelegenheit der Auflage für den Albigenserkrieg den Papst wiederholt, in den Ländern, wo die Geistlichensteuer erhoben würde, auch die Laien durch die kirchlichen Zuchtmittel zur Abgabe eines Zehnten für den Ketzerkrieg zu zwingen. Innocenz antwortete darauf, er habe „mahnende Briefe" in der Angelegenheit abgehen lassen; „aber daß die Leute zu etwas gezwungen werden sollen, zu welchem sie nur durch Mahnungen und Aufforderungen bewogen werden dürfen, das ist uns und unseren Brüdern — den Cardinälen — doch

zu hart erschienen' (S. 26). Also hat Innocenz III die Laien von dieser Verpflichtung ausgeschlossen'.

G. beruft sich auf zwei päpstliche Schreiben vom 26. und 27. Juli 1209, bei Migne PL 216 col. 98 und 99. Sieht man näher zu, so stellt sich heraus, daß der Papst genau das Gegentheil sagt. Innocenz III hatte am 26. Juli die Gläubigen jener Gebiete, deren Herren gegen die Albigenser das Kreuz genommen, ersucht und ermahnt, einen Theil ihrer Einkünfte nach der Anordnung des Bischofs von Riez für den Kreuzzug beizusteuern. Auf die Bitte ebendieses Bischofs, der Papst möge alle, Kleriker wie Laien, die jenem Gebiete angehörten, durch kirchliche Censur zur Entrichtung der Abgabe zwingen, antwortet Innocenz, es sei ihm und den Cardinälen sehr hart erschienen, irgendjemanden, Geistlichen oder Laien, zu etwas zu zwingen, wozu man nur auffordern und ermahnen sollte. Daher möge der Bischof, wenn irgend möglich, bei Geistlichen wie bei Laien von jedem Zwang abstehen und sich auf inständige Ermahnungen beschränken. Nur für den Fall, daß das begonnene Unternehmen sonst ins Stocken geriethe und das Heer aufgelöst werden müsste, sollten die Kleriker mit einer entsprechenden Censur gezwungen werden, vorausgesetzt, daß dabei kein großes Aergernis zu befürchten sei. Die Laien aber sollten, falls Zwang anzuwenden wäre, ganz gewiss nicht gedrängt werden ohne Genehmigung ihrer Herren[1]).

[1]) Innocenz III schreibt: Ut hi, qui orthodoxae fidei zelo succensi ad expugnandam haereticam pravitatem vivificae crucis characterem assumpserunt, eo ferventius publicam causam gerant, quo se viderint proximorum subsidiis adjuvari efficacius, a vobis, frater episcope ac fili abbas, et a nonnullis aliis nobis fuit saepe suggestum, quod tam clericos quam laicos constitutos in terris nobilium, qui contra provinciales haereticos sunt crucesignati, cogi per censuram ecclesiasticam faceremus, ut de proventibus suis saltem unius anni ad tam sanctum et sumptuosum opus implendum dictis crucesignatis portionem decimam largirentur. Et quidem commonitorias litteras super hoc nos meminimus destinasse. Sed, ut ad id aliqui cogerentur, ad quod erant monitis et exhortationibus inducendi, nobis et fratribus nostris durum admodum videbatur. Ceterum ad multam vestrae suggestionis instantiam, quam ex devotionis credimus fervore procedere, quem habetis ad explendum obsequium Jesu Christi, super hoc committendas vobis duximus vices nostras, ita videlicet, quod eisdem non praecise tantum ad decimam, sed quantumlibet vobis expedire videbitur, sollicitis exhortationibus inducatis, ad coactionem, si aliter unquam poteritis, minime processuri. Quod si forsan incoeptum negotium nequiverit aliter expediri, ne, quod absit, occasione tali dissolvatur exercitus et opus tam

Daraus folgt: 1) Der Papst hielt es an sich für ebenso wenig ungerecht, von Laien eine Kreuzzugssteuer zu erzwingen wie von Klerikern.

2) Dem Papst ist es sehr hart erschienen, ohne weiteres die Kreuzzugssteuern zu erzwingen, sei es von Klerikern oder Laien.

3) Der Papst will, daß Kleriker wie Laien zur Steuer ermahnt werden sollten, daß der Zwang kirchlicher Censuren nur im äußersten Nothfalle angewendet werde, und zwar bei Klerikern nicht um den Preis eines schweren Aergernisses, bei den Laien nur mit Bewilligung ihrer Herren.

4) Es ist evident, daß diese Genehmigung der Herren für den Papst nicht als Rechtsquelle galt, sondern daß er sie aus Rücksichten der Güte und Klugheit lediglich als Bedingung auffaßte für die Ausübung eines ihm zustehenden Rechtes.

5) G. hat durch den Hinweis auf obigen Brief seine aus demselben gezogene und so oft wiederholte Folgerung auf das wirksamste zerstört.

S. 18 ff. ist die Behandlung der Quellen über eine Zehentauflage Clemens' III gewaltsam und unkritisch. Unrichtig sind die Sätze: ‚Das Steuerrecht des Papstes war principiell ein vollständig unabhängiges' — soll heißen im Sinne des Verfassers: Der Papst hat sein Steuerrecht principiell als vollständig unabhängig aufgefaßt. — ‚Rom erkannte, so lange es nicht durch äußere Verhältnisse gezwungen wurde, für sein kirchliches Besteuerungsrecht weder subjective noch objective Schranken' (S. 34). — Unrichtig ist es, daß sich die Päpste eine ‚absolute Verfügungsfreiheit über die Kirchensteuern' beigelegt haben (S. 44). Unrichtig ist die Auffassung, daß in den Worten: Quod omnes ecclesiae sint domini papae der Gedanke liegen solle, der Papst sei ‚Selbsteigenthümer' sämmtlicher Kirchen (S. 33 u. 30), unrichtig ist die Behauptung, daß der Kampf der Päpste gegen die Staufer rein politischer Natur war (S. 43 f.; vgl. S. 29 ff.).

Referent hat sich in den hier gemachten Bemerkungen auf den ersten Haupttheil der Schrift Gs beschränkt. Der Raum fehlt,

---

utile deseratur, volumus et mandamus, quatenus universas personas ecclesiasticas tam regulares quam alias, quibus transmissum ad eos mandatum apostolicum fuerit a vobis exhibitum, ad praestandam illam suorum reddituum portionem, quam eisdem duxeritis designandam, qua convenit censura cogatis, attentius provisuri, ut ad compulsionem hujusmodi nullatenus procedatur a vobis, si suscitari grave scandalum timeatur. Laicos vero, si forte ad coactionem fuerit procedendum, compelli nullatenus volumus absque consensu principalium dominorum. Bei Migne PL 216. 98 f.

um die folgenden Partien mit der gleichen Ausführlichkeit zu berücksichtigen, wiewohl auch sie zu den schwersten Bedenken Anlaß geben.

Die Ausstattung des Buches ist vorzüglich.

Emil Michael S. J.

The Church in Scotland by H. M. Luckock. XI, 375 p. London, Wells Gardner, 1893.

Diese von dem Dechanten von Lichfield (in England) verfaßte Kirchengeschichte zeigt uns, wie man sich bemüht, der alten schottischen Kirche gerecht zu werden. Die hl. Margareta wird treffend als die Königin aller irdischen Königinnen bezeichnet und gefeiert, weil sie den römischen Gottesdienst einführte, der Kirche durch die Verbindung mit Rom und England einen festeren Organismus gab. Ihre Söhne, unter denen der jüngste, David, der berühmteste ist, wandelten in den Fußstapfen der Mutter und des Vaters, gründeten zahlreiche Klöster, erhoben würdige Männer zu den höchsten Aemtern in der Kirche und erwarben sich die größten Verdienste um das schottische Volk. Der Vorwurf, sie hätten durch ihre reichen Schenkungen an die Kirche die Krone arm gemacht und das Volk durch drückende Steuern belastet, ist nach Luckock ganz unbegründet, denn die Mönche waren die Erhalter der Wissenschaft, die Lehrer des Volkes, die Beschützer der Armen, die Pfleger der Kranken. Er hätte wohl hinzufügen können, daß die großen Summen, welche der moderne Staat jährlich für die Erziehung und für die Armen ausgibt, weit höher sind, als die Einkünfte der Klöster waren, daß ohne die Klöster manche fruchtbare Ländereien Jahrhunderte lang eine Wildnis geblieben wären. Sittenverderbnis und Unsittlichkeit in Klöstern und unter dem Weltklerus rissen erst im 15. Jahrhundert ein, infolge der Vergewaltigung der Kirche durch die Monarchen, welche den Klöstern und Collegiatstiften ihre Bastarde oder jüngere Söhne des höheren Adels als Aebte, Prioren, Vorsteher aufdrängten. Die schottische Kirche suchte vergebens diesem Unfug zu steuern. Jakob V, der trotz aller Versprechungen und Drohungen Heinrichs VIII der alten Kirche treu blieb, hat derselben, was hier nicht hervorgehoben wird, mehr geschadet als irgend ein anderer; denn seine zu hohen geistlichen Würden beförderten Bastarde (wir erinnern nur an den Halbbruder Maria Stuarts, den späteren Regenten Murray) arbeiteten den Reformatoren in die Hände. Daß John Knox, über den der Artikel in Stephens Dictionary of National Biography

zu vergleichen ist, kein Reformator, sondern ein blinder Fanatiker und Zerstörer gewesen sei, gibt Luckock zu. ‚Seine Religion war‘, so sagt der Verfasser, ‚fast ausschließlich negativ und jüdisch. Die alte Kirche, unterstützt von den Päpsten, hatte im 15. Jahrhundert viel für Gründung von Universitäten und höheren Lehranstalten gethan, die Reformatoren, Adel und Prediger, eigneten sich die reichen Einkünfte an (der Löwenantheil fiel dem Adel zu) und verwendeten für Erziehung die höchst geringe Summe von 25000 Pf. Sterling. Die Lehrer an den Schulen waren kläglich besoldet.

Ausführlich wird die allmählige Einführung des Episkopalismus durch Jakob VI (I) besprochen und gezeigt, daß hierdurch und durch die systematisch betriebene Verfolgung der noch immer zahlreichen Anhänger des alten Glaubens der Katholicismus zurückgedrängt wurde. Luckock würdigt die Talente und den Seeleneifer der katholischen Missionäre, kann aber auf Einzelheiten nicht eingehen. Reiches Material findet sich bei Forbes Leith, in der Geschichte des Klosters Paisley, das leider in den größeren Werken noch nicht verwertet ist. Die Versuche, die drei Hauptsecten der protestantischen Kirche Schottlands, die Presbyterianische Staatskirche, die Freie Kirche und die Episkopalkirche zu vereinigen, werden kurz besprochen, ebenso die Gründung des Klerikalseminars Glenalmond durch Gladstone und Hope Scott, den späteren Convertiten. Es wird nur verschämt angedeutet, daß dieses große Gebäude, das 100000 Pf. gekostet hat, oft ohne alle Candidaten der Theologie ist. Einige wenige Stellen abgerechnet, die unrichtig oder ungenau sind, zB. die Aeußerung über Alexander III, bildet das Buch wenig Anlaſs zum Tadel.

A. Zimmermann S. J.

Geschichte des Alten Testaments mit besonderer Rücksicht auf das Verhältnis von Bibel und Wissenschaft. Von Dr. Aemilian Schöpfer, Professor an der fürstbischöflichen theologischen Diöcesan-Lehranstalt in Brixen. Erster Halbband. Brixen, Kath-pol. Pressverein, 1803. VIII u. 240 S. 8.

Der Halbband reicht bis zum Tode Josues. Reicher Stoff ist hier im engen Raume zusammengedrängt. Die Ereignisse werden nicht nur nach ihrem historischen Gehalt und Zusammenhang, sondern, wo sich dazu Veranlassung bietet, auch nach der ihnen von Gott beigelegten typischen Bedeutung gewürdigt. Vgl. das über Melchisedech, das über Sara und Agar Gesagte, und S. 106 ff. den Excurs über den ‚Begriff des mystischen Sinnes‘.

Wer auf Grund des A. T. Geschichte schreibt, kann der Berührung mit verschiedenen Wissenschaften nicht aus dem Wege gehen. In vielen, ja in recht vielen Fällen mag die Begegnung dem Exegeten zur Freude gereichen. Wie viele glänzende Bestätigung bietet nicht dem A. T. die Archäologie! Wie nützlich erweisen sich Geologie und Paläontologie dem Exegeten! Wie manche Nörgeleien, wie manche Textverrenkungen, die ehedem in jedem Commentar erörtert werden mussten, dürfen sich im Lichte einer gründlicheren Wissenschaft nicht länger zeigen! Aber auch an Schwierigkeiten fehlt es nicht, deren Lösung noch nicht gefunden, aber, nachdem so manche andere Schwierigkeiten gelöst oder der Lösung näher gebracht worden sind, zuversichtlich zu erwarten ist. Eine solche ist die chronologische Schwierigkeit, bezüglich deren die Aeußerung S. 74, es sei ‚jetzt sozusagen mit Gewissheit festgestellt, daß die erste Dynastie in Aegypten um das Jahr 3892 vor Christus den Thron bestiegen hat‘, denn doch zu denken gibt. Daß Schöpfer den Berührungen mit der Wissenschaft nicht aus dem Wege geht, bekundet das Titelblatt und versteht sich von selbst.

Hier droht dem Exegeten eine zweifache Gefahr: Leichtsinn und Kleinmuth. Er versündigt sich durch ersteren, wenn er der Wissenschaft zu weit entgegenkommt, ihre Ansprüche ohne ernste Prüfung gelten läßt und denselben das Ueberlieferte preisgibt. Daß Schöpfer hier das richtige Maß hält, dafür bürgen die ‚leitenden Grundsätze‘, welche er S. 8 ff. in engem Anschluss ans Vaticanum aufstellt. Der inspirierte Schrifttext wird jederzeit mit Ehrfurcht und Liebe behandelt; so namentlich in der Abhandlung über ‚das mosaische Gesetz und die Pentateuchkritik‘, wo diese so verwickelte Frage in allgemeinen Zügen mit seltener Klarheit und Präcision erörtert wird. Der Verfasser gehört aber auch nicht unter die Kleinmüthigen, die im gelobten Lande der Wissenschaft nichts erblicken als unbändige Enakskinder, die gegen wohl begründete Resultate sich verschließen, wirklich discutable Ansichten als liberalisierend auf die Seite schieben.

Das Princip S. V, daß man von den Ansichten früherer Gelehrsamkeit abgehen dürfe, da wo dieselbe die Schwierigkeiten der Gegenwart nicht kannte, ist so alt wie die Welt und darf darum auch dessen Anwendung in Einzelfällen nicht als Neuerung gebrandmarkt werden. Die Anmerkung über die Gottesnamen in der Genesis S. 55 ist dürftig, wird indessen S. 141 f. in etwa vervollständigt. Woher weiß Verfasser S. 90, daß die Ureinwohner Chanaans Semiten waren, zumal die Rephaiter, Enakiter, Horiter? Professor Bickells ‚Textverbesserung‘ S. 124, der auch

P. de Lagarde (Onomastica sacra S. 368, Göttingen 1887), wenn auch nicht aus Gründen der Metrik beitritt, bleibt besser weg. Doch dieses und ähnliches sind Kleinigkeiten. Wir sind der Ueberzeugung, das Buch wird den Candidaten des Priesterthums, auf die es ja in erster Linie berechnet ist, ein willkommener, zuverlässiger Leitfaden sein, um sich in dem Labyrinth der um den Pentateuch aufwuchernden Fragen zurecht zu finden.

Fr. v. Hummelauer S. J.

Die **Bergpredigt Christi** in ihrem organischen Zusammenhange erklärt von Dr. Hugo Weiß, o. Professor der Theologie am kgl. Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Freiburg i. B., Herder, 1892. IV, 112 S. gr. 8.

Die vorliegende Schrift, deren Verfasser sich schon durch eine früher im gleichen Verlag erschienene historisch-exegetische Studie ‚Moses und sein Volk', vortheilhaft bekannt gemacht hat, ist eine Ueberarbeitung zweier Programme des Lyceum Hosianum. Wenn wir auch viele und gute Erklärungen der Bergpredigt haben, besonders in den größeren Commentaren über Matthäus, so kann man dennoch eine neue Monographie über diesen Gegenstand, wenn sie so gut ausgefallen ist wie die vorliegende, nicht für überflüssig halten, muss sie vielmehr willkommen heißen. Bei der häufigen homiletischen, katechetischen und ascetischen Verwendung, welche der Inhalt dieser Predigt des Herrn findet, ist es höchst wünschenswert, nicht blos den eigentlichen Sinn und die Tragweite der einzelnen Aussprüche genau feststellen, sondern auch sicher und rasch über denselben sich orientieren zu können. Der Verf. hat es daher unternommen, einen Mittelweg einzuschlagen zwischen einem ausführlichen Commentar und kurzen trockenen Anmerkungen; dabei ist es ihm weniger um neue Erklärungen zu thun, als vielmehr darum, den inneren organischen Zusammenhang der einzelnen Gedanken und Abschnitte darzustellen.

Der Versuch ist im ganzen als gelungen zu bezeichnen. Der Verf. führt bei allen wichtigeren Stellen die abweichenden Erklärungen anderer an, so weit sie Erwähnung verdienen, und setzt die Gründe für die von ihm adoptierte Erklärung recht kurz und doch klar und überzeugend auseinander, mit Angabe der vorzüglicheren Literatur für jene, welche seine Gründe prüfen wollen. Er folgt dabei zumeist dem Commentar von Schanz. Alles ist in ruhigem Tone und in edler Sprache vorgetragen und von weihevoller Stimmung durchdrungen, die oft in begeisterten Worten hervortritt.

Wie gesagt, geht ein Hauptbestreben des Verf. dahin, alle Theile der Bergpredigt in einen innigen Zusammenhang zu bringen, so daß wir in derselben so ziemlich eine kunstvolle Rede nach allen Regeln oratorischer Disposition mit Hauptsatz, Haupttheilen und Epilog vor uns haben. Darum vertritt W. nachdrücklich die Ansicht, daß die ganze Rede mit allen einzelnen Aussprüchen genau so wie sie bei Matthäus steht, vom Herrn gehalten worden sei, und bestreitet die Meinung, Matthäus habe auch später und anderswo ausgesprochene Gedanken des Herrn hier eingereiht. Der Disposition liegt nach W. die Idee des Reiches Gottes, des messianischen Reiches zugrunde. Die Charakterisierung dieses Reiches und der messianischen Reichsbürgerpflichten bilden das Thema der Rede. Diese hat drei Theile. Der erste Theil (5, 1—16) hat zum Gegenstande die Erwerbung des Bürgerrechts im messianischen Reiche, d. h. die allgemeinen Anforderungen und Bedingungen zum Eintritt in dasselbe oder die acht Seligkeiten, sowie die besonderen Anforderungen an die Vorsteher dieses Reiches. Der zweite Theil (5, 17—48) zeigt, in welchem Verhältnis das Reich des Messias steht zum alttestamentlichen Gesetze: stellt es dar als eine Vervollkommnung des letzteren im allgemeinen (V. 16—20) und bezüglich einzelner Gesetzesbestimmungen (V. 21—48). Der dritte Theil lehrt die rechte Erfüllung der Bürgerpflichten: Intention, Almosen, Gebet, Fasten, Verhalten zu den irdischen Gütern und zum Nebenmenschen (6, 1—7, 6). Die Verse 7—29 bilden den Epilog.

Sehr ansprechend ist der Zusammenhang und die Ideenverbindung in den acht Seligkeiten, nach des Verf. Darstellung. Er theilt zuvörderst die Makarismen in zwei Reihen von je vier, findet in der zweiten Vierzahl die vier Tugenden der ersten Reihe in höherer Potenz, und indem er gegen die herkömmliche Aufeinanderfolge, aber gestützt auf gute Auctoritäten, den zweiten und dritten Makarismus ihre Plätze tauschen läßt, sieht er in den drei ersten jeder Reihe einen Gegensatz gegen die drei Hauptübel in der Welt, und in dem vierten Makarismus jeder Reihe eine Zusammenfassung der drei vorhergehenden unter dem Namen der Gerechtigkeit. Also: Armuth und Barmherzigkeit gegen die Augenlust, Trauer und Herzensreinheit gegen die Fleischeslust, Sanftmuth und Friedensliebe gegen die Hoffart, Hunger nach Gerechtigkeit und Verfolgung wegen Gerechtigkeit als die Gesammtheit der vorher genannten Tugenden.

So schön und lichtvoll auch diese Darstellung ist, so ist sie vielleicht doch nicht in allweg begründet und bildet keinen eigentlichen Beweis gegen eine andere Ansicht über die Zusammenstellung des Matthäus; bei Vergleichung mit der Bergpredigt nach Lucas

ist eine andere Auslegung mancher Stelle naheliegend, ist zB. die vierte Seligkeit zunächst vom eigentlichen Hunger und Durst zu verstehen. Es bleibt noch immer nicht ausgeschlossen, daß Matthäus manches anderswo gesprochene Wort des Herrn in die Bergpredigt verwoben hat. Wenn der Verf. behauptet, das Vaterunser bilde die fast nothwendige Ergänzung usw., so zeigt sein ‚fast‘, daß er selbst nicht fest genug überzeugt ist von dieser Nothwendigkeit, welche von anderen mit Grund geleugnet wird.

Ganz verfehlt ist die Erklärung der sechsten Bitte des Vaterunser; diese irrige Auffassung findet sich übrigens fast ausnahmslos bei allen Exegeten neuerer Zeit, wie ich ein andermal eingehend zu zeigen vorhabe.

Bei dem ἐπιούσιος der vierten Bitte, wobei Schanz zwischen der einen und der andern Meinung unschlüssig herumschwankt, gibt W. zwar mit Recht der Ableitung von ἐπιοῦσα den Vorzug; aber es wäre nicht nöthig gewesen, bei den andern Meinungen sich so lange aufzuhalten. Wenn ἐπιούσιος wirklich nicht ein Wort der täglichen Umgangssprache war, sondern von dem Uebersetzer des Matthäus oder von Lucas gebildet wurde, so war es für die, welche das ἐπιοῦσα täglich hörten, dennoch gleich verständlich, wie für jeden Deutschen etwa die Bitte um ‚fünfminutlichen‘ Aufschub. Weder von ἐπί und οὐσία noch von ἐπί und εἶναι kann das Wort kommen, es müßte dann ἐπούσιος lauten; die große Menge von Beispielen, welche L. Meyer in Kuhns Zeitschrift bringt, beweist nichts. Der vermeintliche Widersinn aber, der in der Bitte um das Brod für morgen liegen soll, ist gerade das Richtige; um das, was man schon hat, bittet man nicht, dafür dankt man; das Brod für heute ist schon bereitet, und ich bin daran es zu essen, oder ich habe es schon gegessen.

Der Verf. hat den Artikel P. Flunks in dieser Zeitschrift über ὁ ἄρτος ὁ ἐπιούσιος übersehen. Auch zu τὸ πονηρόν der siebenten Bitte brachte dieselbe Zeitschrift einen beachtenswerten kleinen Aufsatz von P. Nisius. Für seine Erklärung des ‚Bösen‘ kann der Verf. auch in der Zwölfapostellehre einen Beleg finden.

Johannes Heller S. J.

Analekten.

L'Età di Simmaco l'interprete e s. Epifanio ossia se Simmaco tradusse in Greco la Bibbia sotto M. Aurelio il Filosofo. Freiburg i. B., Herder, 1893. 104 S. Mit dieser geschichtlich-kritischen Arbeit führt sich ein hoffnungsvoller junger Italiener Dr. Johann Mercati vortheilhaft in die Gelehrtenwelt ein. Sie beschäftigt sich mit einer dunklen, verwickelten Frage, nämlich mit der genaueren Fixierung der Zeit, in der Symmachus seine Uebersetzung der hl. Schrift anfertigte. Dieselbe scheint Epiphanius in seinem Buch de ponderibus et mensuris c. 16 17 genau zu bestimmen, aber gerade diese Stelle hat zu Meinungsverschiedenheiten, scharfen Kritiken, auch irrigen Ansichten Anlass gegeben. Mit Sorgfalt und Ruhe zeigt nun der Verfasser, wie der griechische Text des hl. Epiphanius einer eingehenden Revision bedarf, wie namentlich die betreffende Stelle vielfach verdorben und interpoliert ist und eben deswegen zu Misdeutungen und irrthümlichen Ansichten verleitete. Er bemüht sich, die richtige Lesart herzustellen und damit den Bericht des Heiligen in das rechte Licht zu stellen. Daraus ergibt sich, daß die gewöhnliche Meinung so mancher neuerer Kritiker, wonach Symmachus nach Theodotion geschrieben habe, hinfällig wird, da sie sich einzig auf die misverstandene Stelle des Epiphanius stützt. Ist aber der Bericht des Epiphanius durchwegs verläßlich? Dies wagt der gelehrte Verf. nicht entschieden zu behaupten, da die nothwendigen Daten hiezu fehlen. In Anbetracht aber des Alters dieses Berichtes und weil man nicht ohne Grund annehmen kann, daß der Heilige aus älteren Quellen seine Nachrichten schöpfte, dürfte derselbe für sehr wahrscheinlich und annehmbar gelten. Somit bleibt der genaue Zeitpunkt der literarischen Thätigkeit des Symmachus auch jetzt noch unbekannt und

in Ermangelung sicherer Quellen haben wir uns einstweilen an Epiphanius zu halten, nach dem er unter M. Aurel dem Philosophen schrieb. Mit diesem etwas mageren Resultat schließt der Verf., dem es aber bei der Arbeit besonders darum zu thun war, einen Beitrag zur Kritik dieses Kirchenschriftstellers zu bieten und an einem Beispiel zu zeigen, wie sehr dessen Werke noch einer sorgfältigen Revision bedürfen. Für den Wert der Abhandlung kann übrigens noch hervorgehoben werden, daß der berühmte Archäolog de Rossi nicht nur deren Widmung annahm, sondern auch sich über den Inhalt derselben anerkennend geäußert hat.

H. Hurter.

John Keble und Cardinal Newman. Keble, dessen Biographie uns von Lock geboten wird[1]), ist so recht der Typus eines hochkirchlichen anglicanischen Dorfpfarrers. Er katholisiert eine Zeitlang, macht aus seiner Abneigung gegen die englischen Reformer und ihr Werk kein Hehl, betont die Schönheit und Erhabenheit katholischer Lehren und Bräuche, missbilligt das harte Urtheil seiner anglicanischen Freunde betreffs mancher oft scheinbarer Missbräuche, aber bleibt trotz seiner Hinneigung zum Katholicismus Anglicaner und bereut, daß er seine Freunde Hurrell Froude, Newman und andere zum Studium der Väter und der katholischen Schriftsteller angeregt hat. Newman glaubte in der anglicanischen Kirche die christliche Urkirche wieder zu finden, und trat aus derselben aus, sobald er wahrnahm, daß die katholische Kirche die wahre Erbin sei, daß die anglicanischen Bischöfe sich zu den streng protestantischen Lehren bekannten. Keble war nicht weniger betroffen über die protestantischen Kundgebungen der anglicanischen Bischöfe, blieb jedoch in der Staatskirche, ohne sich dem Urtheile der Bischöfe, gegen die er bei verschiedenen Gelegenheiten polemisierte, zu unterwerfen. Keble trägt die Schuld, daß Newman, nachdem er an der Staatskirche irre geworden und mehr und mehr von der Wahrheit der katholischen Lehre überzeugt war, nicht sofort aus derselben austrat. Keble sowohl als Pusey trifft der schwere Vorwurf, ihren Einfluss auf Newman missbraucht zu haben, um ihn in der Staatskirche zurückzuhalten. Keble forderte seinen Freund Newman zu immer weiterer Prüfung aller Gründe gegen Rom und für den Anglicanismus auf, gab Newman zu bedenken, wie viel Gutes er unter den Anglicanern gestiftet, wie viele Seelen, deren Führer er bisher gewesen, er durch seinen Abfall vom Anglicanismus dem Skepticismus und Unglauben überliefern werde. Statt

[1]) John Keble. A Biography by Walter Lock. IX, 245 p. London, Methuen, 1893.

die schweren Seelenkämpfe Newmans zu erleichtern, brachte er letzteren in eine schiefe Stellung und in den Verdacht der Unaufrichtigkeit. Dank den Bemühungen Wards und Oakeleys, welche aus den von Newman zugegebenen Prämissen die letzten Schlüsse zogen, befreite sich Newman von dem Einflusse Kebles und Puseys und that den Schritt, welchen sie um jeden Preis abzuwenden gesucht hatten. Keble ist weit mehr, als Newman es je gewesen, der Vorläufer der Ritualisten in seinem Bestreben, seine Freunde im Anglicanismus zurückzuhalten, und in der Unart, trotz äußerlicher Ehrerbietung gegen die Bischöfe, ihnen entgegenzuhandeln. Newmans Hochachtung und Gehorsam gegen die anglicanischen Bischöfe sind bekannt.

Keble war nichts weniger als ein Dialektiker, er war ein sinniger Dichter, ein Rhetoriker, der sich aus dem, was er las und sah und hörte, einen duftigen Blumenstrauß wob und alles was irgendwie schön und herzerhebend war, zusammenband. Von der katholischen Kirche nahm er herüber den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente und die apostolische Nachfolge der Kirche, während er andere Lehren, die mit diesen Wahrheiten zusammenhängen, verwarf. Keble hielt große Stücke auf das Priesterthum, missbilligte jedoch den Cölibat. Er warb Jahre lang um das Herz einer Dame, die ihn abwies, und verheiratete sich im Jahre 1835 mit einer schwächlichen, fast immer kranken Dame und gefiel sich darin, den Krankenwärter seiner Frau zu spielen, derentwegen er manche Reisen in die Bäder und ins Ausland unternahm. Newman und die übrigen Tractarianer sahen die Heirat Kebles ungern. Gegner, wie Whateley, frohlockten. Letzterer bemerkte, der sei in den Käfig eingefangen; Freunde, wie Williams, dagegen glaubten Keble als Muster aufstellen zu müssen wegen seiner Anhänglichkeit an seine Gattin. Diese dankte Gott, weil er ihrem Gemahl die seltene Gnade gewährt habe, vor ihr (der Gattin) zu sterben, denn die Trennung wäre für ihn unerträglich gewesen. Von einem der Führer der Oxford-Bewegung hatte man weniger häuslichen Sinn und einen mehr apostolischen Geist erwartet.

Keble war ein sinniger Dichter, der es verstanden hat, in seinem Christian Year den Ideen und Gesinnungen, welche in gewissen frommen Kreisen herrschten, beredten Ausdruck zu geben, war aber nichts weniger als ein geschulter Theologe oder tiefer Denker. Keble selbst gesteht in einem Briefe an Newman: ‚Mein theuerster Newman, um eines bitte ich Sie, ganz unabhängig von meiner Meinung und meinem Urtheil zu handeln. Der Gedanke daran, daß ich nach so kurzer Vorbereitung und so unbesonnen eine so wichtige Angelegenheit (d. h. die Reform der Staatskirche) in Angriff genommen habe, erschreckt mich, immer und immer kehrt der Gedanke wieder, ich hätte durch meine Fehler andere irre gemacht und ihnen den Weg zum wahren Frieden

verrammelt. Ich will Sie nicht hindern, an mich zu schreiben, wenn das Ihnen Trost gewährt'. Keble hielt leider seinen guten Vorsatz nicht, hegte noch immer die Hoffnung, Newman umstimmen zu können. Auch nach dem Uebertritte Newmans zum Katholicismus gab Keble die Hoffnung nicht auf und schenkte den Gerüchten, Newman sei mit seiner Stellung in der katholischen Kirche unzufrieden, Glauben.

Keble bewunderte die Geistestiefe und die gründlichen Kenntnisse Newmans vielleicht mehr als irgend ein anderer Zeitgenosse und war sich der geistigen Ueberlegenheit seines Freundes wohl bewusst; gleichwohl scheint Keble nie daran gedacht zu haben, katholisch zu werden. Wie er Newman aufforderte, ein außerordentliches Zeichen vom Himmel abzuwarten, so scheint er selbst ein Wunder erwartet zu haben. Um sich in seiner Anhänglichkeit an die Staatskirche zu bestärken, verlangte Keble weit weniger. Weil er in seinem Bruder Thomas und der eigenen Gattin ungeheuchelte Frömmigkeit zu erblicken glaubte, deswegen folgerte er, daß der anglicanischen Kirche die Gnadengaben des hl. Geistes ebensowohl verliehen würden, als der katholischen Kirche.

Die Entwicklung Kebles und Puseys, richtiger ihre Abkehr von den idealen Zielen früherer Zeiten, musste Newman sehr schmerzlich berühren. Wie weit Mangel an consequentem Denken, Anhänglichkeit an alte Freunde, Liebe zur Bequemlichkeit auf Keble bestimmend eingewirkt haben, läßt sich nicht ermessen; jedenfalls ist es verkehrt, ihm sein Verbleiben in der Staatskirche zu besonderem Verdienste anzurechnen. Die Mit- und Nachwelt hat Newman und die Tractarianer, welche Katholiken wurden, mit den Israeliten verglichen, welche treu dem Rufe Gottes in die Wüste zogen, Männer wie Pusey, Keble, Marriott, denen beigezählt, welche die Fleischtöpfe Aegyptens nicht verlassen wollten.

Als Lehrer an der Universität oder als Prediger in einer Stadt hätte Keble Großes leisten können, leider zog er sich schon frühe, 1823, auf eine einsame Dorfpfarrei zurück. Hier suchte er seine Predigten der Fassungskraft seiner Zuhörer anzupassen und befleißigte sich einer Einfachheit, die in Nüchternheit und Trockenheit ausartete. Auf die Vorlesungen über Poesie, welche von Zeitgenossen weit überschätzt wurden, und auf Tract 89, in dem Keble für die mystische Erklärung der Schrift eintrat, können wir hier nicht eingehen. Sein Einfluss war ein persönlicher, seine Schriften sind ephemere Erscheinungen und werden früher oder später der verdienten Vergessenheit anheimfallen. Anglicaner, welche sich zum Katholicismus hingezogen fühlen und den Muth ihrer Ueberzeugung nicht haben, werden fortfahren, die Scheingründe Kebles zu bewundern. Ihnen gilt Loyalität und Anhänglichkeit an eine mit manchen Fehlern behaftete Kirche als ein Beweis der Bescheidenheit und Demuth; die Verzerrung und Verdrehung der christlichen Wahrheit betrifft nur Unwesentliches. Wenn die

Staatskirche ein unvollkommenes und trübes Abbild der wahren Kirche ist, so ist sie doch nicht so entstellt, daß man sich von ihr trennen müßte. Man muß Gott danken, daß die Staatskirche die Lehre von der realen Gegenwart nicht förmlich verurtheilt hat; ferner daß sie diese Lehre nicht für wesentlich erklärt hat, denn sonst müßte man die anglicanischen Bischöfe, welche die reale Gegenwart leugnen, als Ketzer verbannen. Keble machte sich kein Gewissen daraus, in vielen Punkten, die sicher als wesentlich gelten müssen, von seinen geistlichen Vorgesetzten, den Bischöfen, abzuweichen, und ihr Benehmen in strengen, fast heftigen Ausdrücken zu tadeln. Nicht um die Wahrheit war es Keble zu thun, diese hatte nur untergeordneten Wert, sondern um die Wohlfahrt der anglicanischen Kirche, welcher er durch eine Verquickung katholischer und protestantischer Lehren und Gebräuche aufhelfen wollte. Was bringt der Kirche Nutzen, was hindert die Schwankenden und Zweifelnden vom Uebertritt zum Katholicismus? Consequenter Protestantismus: das war die Hauptfrage, welche ihn beschäftigte. Er hat leider zu viele Nachahmer gefunden.

Der Verfasser der Biographie Kebles hat sich von Lobhudelei und Einseitigkeit ziemlich frei gehalten und einige Bausteine zur Geschichte des Tractarianismus geliefert. Ob die Correspondenz Kebles, welche dem Verfasser nicht vorlag, unser Urtheil modificieren wird, bleibt fraglich. Keble war ein frommer, liebenswürdiger, bis zu einem gewissen Grade opferwilliger Mann, aber kein Apostel, kein Held, kein geborener Herrscher und Führer wie Newman. Nur die große Bescheidenheit Newmans erklärt es uns, wie er so vielen Wert auf das Urtheil Kebles legen konnte.

Ditton Hall, A. Zimmermann S. J.

In dem ersten Hefte der Zeitschrift für kath. Theologie 1893 sucht Herr P. Zenner den großen Schwierigkeiten, welche **Gen. 6, 3** בשגם macht, dadurch zu begegnen, daß er statt desselben בִּשְׁפָלָם liest und übersetzt: ‚Mein Geist soll im Menschen nicht ewig erniedriget sein; ihr Fleisch ist Fleisch und es betrage fortan seine Lebensdauer 120 Jahre‘. Da es nur zur Stütze einer Conjectur dienen kann, wenn zwei Forscher unabhängig von einander auf dieselbe oder eine ähnliche Emendation verfallen, so sei darauf verwiesen, daß Friedrich Schwally in seinem Buche: ‚Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israels und des Judenthums einschließlich des Volksglaubens im Zeitalter Christi‘, Gießen 1892, in einer leicht zu übersehenden Fußnote S. 83 bemerkt: ‚Mit בשגם ist nichts anzufangen. Es könnte aus בא־ם oder בש־ verschriebene Duplette sein‘.

So sehr nun aber auch Zenner-Schwallys Conjectur anspricht, so scheitert dieselbe meines Erachtens an der hebräischen Syntax. Zenner übersetzt: Ihr Fleisch ist Fleisch d. h. nichts als Fleisch und zeigt dadurch selbst an, daß auf dem Prädicate dieses Nominalsatzes ein starker Nachdruck liegt. Nun ist es Regel, daß, wenn auf dem Prädicate eines wie der obige gearteten Nominalsatzes ein Nachdruck liegt, die Wortstellung: Prädicat — Subject sein muss. Diese Wortfolge wird so consequent eingehalten und die gewöhnliche: Subject — Prädicat, ist in diesem Falle so sehr Ausnahme, daß obiger Satz im Originaltexte lauten müsste: בשר הוא בשר. Vgl. Kautzsch, Hebr. Grammatik, 25. Aufl. § 141, 4; besonders aber Zeitschrift für alttestamentl. Wissenschaft, 1887, S. 218 ff., 1888, S. 248 ff.

Prag, 25. März 1893. Professor Dr. Gerber.

Darauf erhielt die Redaction folgende Zuschrift:

Zu Gen. 6, 3. Den Widerspruch des Hrn. Prof. Dr. Gerber begrüße ich mit Freuden als ein Zeichen des Interesses für Dinge, die sich wahrlich bei uns nicht über allzu große Beachtung zu beklagen haben.

Das Buch Schwallys, den Hr. Gerber mir als Irrthumsgenossen beizugeben die Freundlichkeit hat, ist mir hier leider nicht zugänglich. Sollte Schwallys Vorschlag mit meiner Emendation identisch sein, so wird meine Antwort hoffentlich ausreichen, auch ihn zu decken.

1. Albrechts Aufsatz (die Wortstellung im hebr. Nominalsatze) ist eine recht fleißige Arbeit, die jedoch, was die Resultate anlangt, mancher Correctur bedarf. Das gilt auch bezüglich des Punktes, auf den es hier ankommt. Das Substantiv als Prädicat soll voranstehen müssen, wenn ein besonderer Nachdruck auf ihm liegt. Nichts scheint evidenter, wenn man sich von seinem deutschen Sprachgefühl leiten läßt. ‚Rauch ist alle Erdengröße‘.

Aber die Frage ist: Machte die Inversion auch auf den Semiten den gleichen Eindruck? Fleischer betrachtet, was Albrecht als das unentbehrliche Mittel zur Heraushebung des Prädicats erscheint, als das eigentliche Mittel für Hervorhebung des Subjectes: ‚Durch die Umkehrung des Nominalsatzes mit Setzung des determinierten Subjectes an zweite Stelle erhält dieses den antithetischen Hauptaccent‘ (Kleinere Schriften I 747). Er geht ebensoweit nach links, als Albrecht nach rechts. Was Nestle (Marginalien und Materialien p. 76 ff.) gegen ersteren geltend macht, trifft auch letzteren. ‚Nicht an welcher Stelle im Satze ein Glied steht, ist die Frage, sondern welche den Ton hat‘. Nöldeke schreibt: ‚Ganz feste Gesetze herrschen hier nirgends, und es läßt sich kaum ein syrischer Satz denken, in dem nicht die Stellung des Subjects gegenüber dem Prädicate ohne Verstoß gegen die Grammatik abgeändert werden könnte, und selbst der rhetorische

Effect ließe sich meist auch bei einer Umstellung beibehalten, eventuell durch Hinzufügung oder Weglassung eines Flickwortes wie יה'. (Syr. Gram. S. 227. Vgl. Mandäische Gram. S. 426.) Si le sujet est déterminé et l'attribut indéterminé, il est *indifférent* de faire précéder le sujet ou de le faire suivre. *Vernier*, Gram. Arabe II, no 657 2.

2. Auf den Satz: בשרם הוא בשר darf diese Regel nur appliciert werden, wenn הוא einfach Copula wäre. Das behauptet nun allerdings Albrecht (ZATW 1888 S. 251). Die sieben Zeilen, welche diese Auffassung beweisen sollen, gehören zu den schwächsten Punkten der ganzen Abhandlung. Driver (Hebrew tenses 3. ed. p. 270 Anm. 2) tadelt den Mangel an Unterscheidung und bekennt sich trotz A. zu der von demselben bestrittenen Auffassung, wonach das zwischen Subject und Prädicat stehende Pronomen das Subject von neuem wieder aufnimmt. ‚Ihr Fleisch, es ist Fleisch'. Der eigenthümliche Nachdruck, der auf das Prädicat fällt, resultiert naturgemäß aus dem Bau des Satzes und dem echt semitischen Kunstgriff, an der Stelle, wo man eine nähere Specificierung erwartet, den schon bekannten allgemeinen Begriff zu wiederholen.

Ditton Hall. J. K. Zenner S. J.

Von **Hurters Nomenclator literarius** recentioris theologiae catholicae ist gerade zum bischöflichen Jubiläum des hl. Vaters Leo XIII der 2. Bd in zweiter Auflage erschienen (bei Wagner, Innsbruck 1893. VII, 1846, LIII S. Guld. 9). Abweichend vom 1. Bd ders. Aufl. sind jetzt die Columnen numeriert, was zum leichteren Auffinden der gewünschten Nachweise sich als zweckmäßiger empfahl, und auch deswegen wird im Realindex nicht wie im 1. Bd. auf die fortlaufende Textnummer, sondern auf die Columnenzahl verwiesen. Der Text, der nun 1574 Columnen zählt, wozu dann 271 Columnen Tabellen und 106 Columnen Namen- und Sachregister kommen, ist vielfach überarbeitet und durch viele Zusätze bereichert worden. Diese beziehen sich größtentheils auf die Kirchengeschichte, indem die Ordens-, Missions- und Literaturgeschichte eingehendere Berücksichtigung gefunden hat. Eine Erweiterung zeigt sich auch in der Theologia practica; am wenigsten verändert dürfte wohl die Patrologie sein, die schon in der 1. Aufl. gut bedacht war, da ja die Blüthezeit derselben gerade in das 2. nachtridentinische Jahrh. fällt. Wiewohl einige hundert Theologen neu aufgenommen erscheinen, die man in der 1. Aufl. vermißt, sind doch wenige darunter von bedeutendem Namen und Rang, wenigstens als Vertreter der streng wissenschaftlichen Theologie. Auf Grund der eingehenden Sach- und Namenregister wird es nun leicht sein, den ge-

schichtlichen Verlauf so mancher theologischen Streitfrage zu verfolgen und einen weiten übersichtlichen Einblick zu bieten über die einschlägige Literatur; Bibliothekare werden manchen Wink finden über Wert oder Unwert vieler Werke, die in Antiquarkatalogen zum Kauf angeboten sind. Ueber die benutzten Hilfsquellen zur Ueberarbeitung dieser neuen Ausgabe vgl. Zeitschr. 1892 S. 574. H.

Eine neue Zeitschrift: Revue thomiste (bimestrielle). Questions du temps, jährlich 6 Hefte à 128 S. gr. 8, 14 Francs, Lethielleux, Paris. Da diese neue Revue im Literarischen Handweiser Nr. 572 f. hinreichend empfohlen ist, beschränken wir uns auf einige Artikel. Die Revue thomiste verspricht in ihrem Programm (1—7) viel Gutes und Anregendes ‚in stets wissenschaftlicher Sprache' (5). Der Zweck ist, ‚die Lehre, die Principien und die Methode des größten der katholischen Philosophen und Theologen zu benützen, um die Intelligenz unserer Tage dem Glauben und der Kirche Christi entweder wiederzugewinnen oder zu erhalten' (7).

Die Methode soll nicht eine einfache Repristination ‚einer letzten Instanz' (4) sein; daher die Devise: Vetera novis augere (4), die unterscheiden wird, was vom Alten beizubehalten und vom Neuen aufzunehmen ist. Der Standpunkt soll aber nicht derjenige ‚der Schule im engern, oder wie man sagen kann, im streitsüchtigen (querelleur) Sinne sein' (5); es bleibt aber noch Raum zur Darlegung und Vertheidigung der specifisch thomistischen Doctrinen (5). Die Geschichte, auch des Dominicanerordens, wird gepflegt werden; auch sollen Feuilletons und Romane, aber historisch, une bonne page d'histoire Platz finden (6).

Im ersten Artikel (8—26): Le vrai Thomiste, gibt uns der rühmlichst bekannte allseitige Gelehrte P. Coconnier O. P. (Redacteur) ein sehr anziehendes Bild eines echten Schülers des hl. Thomas. ‚Viele glauben es zu sein . .; aber wenige stellen sich die Frage nach den Bedingungen' (8). Die erste Bedingung ist, alle Werke des hl. Thomas zu studieren; die Commentare von Cajetanus, Ferrariensis und in zweiter Linie von Sylvius, Gotti, Gonet, Billuart ꝛc. ‚mögen als mehr oder weniger nützliche oder nothwendige Einleitung dienen'; aber sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur (Leo XIII); ‚widrigenfalls hätte man immer Grund zu fürchten, daß man in den einzelnen Fragen nicht mit ihm übereinstimme' (9). Les commentateurs . . le rapetissent et le diminuent (9). ‚In den Werken des hl. Thomas strahlt das Licht immer hell und klar; ihn vernachlässigen und seinen Commentatoren folgen, hieße die Sonne mit Fackeln vertauschen' (10). — Auch durch ungetrübte Prismen wird das Licht geschwächt. Die zweite Bedingung ist die Methode des hl. Thomas, die

‚vom Geiste des Fortschrittes‘ (16) beseelt, ‚das Nützliche für seine Zeit‘ im Auge hat, somit zeitgemäß‘ (18) ist; die ‚Allseitigkeit‘ des 13. Jahrhunderts kann man im 19. Jahrhundert wohl kaum erreichen (21 ff.). ‚Der würdigste Schüler des hl. Thomas wäre aber jener, der überdies seine Tugenden nachahmt, seine Demuth, sein sanftes Wohlwollen (sa douce bienveillance) . . und seine zarte Andacht zur Mutter Gottes‘ (26). Es ist ein herrliches Ideal, das jedermann ansprechen muss, und nach dem die Wirklichkeit stets trachten sollte.

Der fünfte Artikel (82—102): Le Néo-Molinisme et le Paléo-Thomisme, hat begreiflicher Weise unsere Aufmerksamkeit erregt. Verfasser ist P. Berthier der bekannte Danteforscher. ‚Er zeigt sich hier auch als gewandten und scharfen Polemiker; nur dürfte der Ton, den er da und dort bei seiner Abwehr anschlägt, nicht jedermanns Beifall finden‘ (Morgott, Lit. Hdw. aaO.). Jedenfalls ein mildes Urtheil, P. Berthier selbst erklärt, daß er gezwungen sei, eine hinreichende Freimüthigkeit walten zu lassen (le suffisant de la franchise 83). Der Leser möge sich gelegentlich durch einige Proben davon überzeugen.

P. Berthier richtet sich gegen die Antwort des P. Frins S. J. auf das Werk des P. Dummermuth O. P., die er als Angriff bezeichnet. — In Deutschland dürfte das Wiederaufleben der leider hie und da vom Willen beeinflussten Controverse besser bekannt sein. — Der Zweck dieser muthwilligen (gratuit) Angriffe von P. Schneemann und P. Frins ist immer (nur) der, ‚dem Orden des hl. Dominicus seinen wunderbaren Lehrer zu entreißen, wenigstens in einigen Fragen von größerer Wichtigkeit im Bereiche der Theorie‘ (83). — Wir halten diese Auffassung nicht für richtig und erlauben uns einige Fragen: Ist der hl. Thomas nur Lehrer des Ordens und nicht ein Lehrer der katholischen Kirche? Sollen und dürfen nicht alle katholischen Theologen seine Werke lesen? Kann man a priori allen Theologen, die nicht Thomisten sind, jedes Verständnis absprechen? Ailleurs il faut chercher la doctrine de S. Thomas (102). P. Coconnier hingegen räth allen an, den hl. Thomas zu lesen; den Commentatoren, lauter Thomisten, traut er nicht immer (9); somit wäre die Ansicht, daß frühere oder spätere Thomisten nicht immer den Gedanken des hl. Thomas erfassten (was sie sich auch gegenseitig mit aller Offenheit sagen[1]), noch kein solcher ‚Angriff‘. Nachdem der Verfasser den Titel des P. Frins untersucht hat[2]), rechtfertigt er den eigenen. Le Néo-Thomisme est un simple mythe (84)! Damit sind alle historischen Angaben über den Widerspruch, den Bannez im eigenen Orden erfuhr[3]), entkräftet. Dann constatiert B.

[1]) Vgl. Schneemann, Controversiae S. 214 ff. [2]) Vgl. die Ankündigung des Werkes von P. Faucher O. P. auf dem Umschlag. [3]) Vgl. Schneemann 214 ff.

die Proscription des Molinismus durch die Gesellschaft Jesu selbst und gibt seinem Staunen Ausdruck, daß in neuester Zeit der reine Molinismus wieder auf verschiedenen Lehrstühlen erscheint'. Seit wann gehört der ‚reine' Molinismus ‚zu jenen Fragen, über die es nicht erlaubt ist, verschiedener Meinung zu sein'? (5). — ‚Aber dieser Neo-Molinismus unterscheidet sich wesentlich vom alten; er ist ein ‚Bastardsystem' (système hybride) von Congruismus und Molinismus (85); er ist Combinismus (92) und vervollständigt die ‚Fledermausschule' der Gesellschaft Jesu. Voyez mes ailes . . voyez mes pieds (92). Qu'il nous permette de demander *ce que c'est que la Société de Jésus* en fait de doctrines, très spécialement sur les problèmes de la grâce et du libre arbitre . . (91). Gegensätze womöglich zu versöhnen (84) ist nicht gestattet; périsse l'esprit de corps qui tue l'autre esprit (93).

Diesen Neo-Molinismus, der sich nicht mehr rühmt, eine ‚neue' Theorie gefunden zu haben (85) . ., ‚critisiert' B. in diesem Hefte von der geschichtlichen Seite und trifft auch damit den alten (85). Mit den folgenden 17 Seiten und der angekündigten Apologie der Thomistenschule nach Benedict XIII (102) sind dann alle ‚Angriffe' von Liv. de Meyer, Schneemann, Frins ꝛc. beseitigt, so daß die wünschenswerte Einheit unter den Theologen (5) endlich bewerkstelligt ist.

Zu einer bonne page d'histoire gehört die Zeichnung des Haupthelden, P. Frins, die im Verlaufe der Darstellung vervollständigt wird. Schmeichelhaft ist sie nicht. ‚In dem beredten Prospect . . schreibt sich P. Frins einen doppelten Triumph zu. Zuerst und selbstverständlich triumphiert er durch sein Wissen' (85); sa science est enfin venue, a vu, a vaincu (86); später wird dies Wissen dem Nullpunkt etwas näher gebracht; il n'aurait . . pas donné une preuve de son pesant courage! (91 vgl. 89 unten).

‚Ferner triumphiert er natürlich durch seine Bescheidenheit' (85); les paroles du P. Frins (sont) si visiblement empreintes de la modestie traditionelle (88). Diese ‚traditionelle Bescheidenheit' wird dann (99 ff.) nach Curcis Memoiren (!) mit der mégalomanie versöhnt. — Andern misfällt diese Bescheidenheit nicht so sehr. Selbst ‚das Verdienst der Geduld (passe pour la patience!) des P. Frins ist nicht so groß'; er brauchte nur Aehren zu lesen und längst Widerlegtes abzuschreiben (86). Arrivons au livre. Die ‚Zugeständnisse' des P. Frins an die Thomisten werden verzeichnet, obschon die ‚mitunterlaufenden Sophismen' (87) nur beweisen, wie wenig ‚Kritik' man besitzt (89). Einer dieser theologorum facile principes ist auch le grand Suarez, der uns die Meisterwerke dieser Art bietet, qui se distinguent par la masse plutôt que par la clarté et l'unité du fond

et de la forme (91); in ihm, sagte boshaft (perfidement) Bossuet, ‚hört man die ganze Schule'[1]).

Um den Mangel an Einheit bei den Jesuiten[2]) zu zeigen, folgt eine dramatische Schilderung, wie Suarez, Molina und Frins sich bekämpfen. Die Uebersetzung wollen wir nicht geben. Vuoi che 'l tocchi Diceva l'un con l'altro, in sul groppone (88). La plaisanterie est par trop violente (102). Minder anmuthig ist, was zwischen folgenden Zeilen zu lesen ist: ‚Wir geben gerne zu, daß Molina und die Seinigen nichts erfunden haben, und daß ihre Theorien vor ihnen (wohl recht lange?) existiert haben, aber . . bei jenen Lehrern, . . deren Molina und die Molinisten sich nicht rühmen' (88).

Dann folgt die Hauptfrage: Mit welchem Rechte sagen die Jesuiten, daß sie die Lehre des hl. Thomas besser interpretieren als wir?

1. Antwort: Mit demselben Rechte, wie sie, selbst unfähig einen großen Lehrer zu haben, den hl. Alphons kapern wollten. Et que dire de St. François de Sales! (89).

2. Antwort: A priori ‚ist es handgreiflich, daß die authentische (!) Erklärung des hl. Thomas sich in der Schule befinden muss, die unmittelbar (?) durch ihn entstanden ist, . . die aufs Evangelium schwört, sich nie (??) im öffentlichen Lehrvortrag von ihm zu entfernen' (89). ‚Dort muss sie sich finden, eher als bei einer anderen Schule, wenn man den Eklekticismus en système [où ne se trouve que le désordre de la dislocation et de l'apauvrissement (95), l'anarchie (92)], so nennen darf, die sich selbst nicht versteht, die erst später gekommen ist, die den hl. Thomas . . manchmal gar nicht studiert' (89). Die quaestiones non tractandae und die quaestiones liberae der alten Ratio studiorum missfallen besonders (94 ff.).

A priori steht also die quaestio juris fest, wenigstens die praesumptio, die wir nicht leugnen. Dasselbe wolle man aber auch uns für die Unsrigen gestatten, sonst müssten wir an das bekannte Peream von Albertini O. P. erinnern[3]); es bleibt noch die quaestio facti. Aber die Jesuiten ‚beweisen gar nichts'; ‚und im besten Falle sind sie die letzten, die es verdienen gehört zu werden, nicht bloß, weil sie zuletzt gekommen, sondern auch, weil gewisse (welche?) Vorurtheile sie mehr als die andern hindern, den hl. Thomas zu verstehen; ohne zu erwähnen, daß sie nicht so recht für diese Fragen geboren sind' (90); vgl. 89 über den Zweck des hl. Ignatius! Und der ‚thomistische Papst' gratuliert dem Rector des römischen Collegiums

[1]) Zur Beleuchtung sehe man den Index scriptorum von P. Michael Haringer C. SS. R. [2]) Morgott findet (Kirchenlex. III[2] 918), daß die Einheit bei den Thomisten im Jahre 1670 erzielt wurde, bei den Jesuiten 1613 durch den honnête général Aquaviva. [3]) Schneemann S. 218.

zu dessen echtem Thomismus (102)! Sonderbar, Curci einer jener, ‚die viel Elend erdulden mußten wegen ihres relativen Thomismus (deshalb?), sah neben sich Liberatore, Kleutgen, Cornoldi ꝛc. ungestraft! Wir wären sehr dankbar, en une bonne page d'histoire die Dominicaner zu sehen, die einiges ‚wegen ihres relativen Thomismus' zu leiden hatten. ‚Den Molinismus hat der hl. Thomas nur skizziert, um ihn zu verurtheilen' (90). Wo? — Nun ja, man liest den hl. Thomas à la manière de certains theologorum facile principes (91), und fügen wir hinzu, 'man hält dafür, daß es außer dem hl. Thomas und seinen Schülern noch hl. Schrift, Kirchenväter, große Theologen und ein unfehlbares Lehramt gibt, das dem ordo veritatis (Commer) nicht inhäriert, und sucht darin einen Grund, seinen Eklekticismus und seine Anarchie (92) zu rechtfertigen. Diese Anarchie zeigen Döllinger-Reusch (!) und B. sehr gut an dem allmähligen Werden der Ratio studiorum, die ‚sonderbarer Weise' (!) einen Platz in den Monumenta Germaniae paedagogica gefunden hat (97). — Nun das beweist allenfalls, daß die Jesuiten mit dem Vaticanum und dem ‚wahren Thomisten' einen Fortschritt für möglich halten (16); nicht auf einen einzelnen Lehrer schwören[1]), den Zeitverhältnissen Rechnung tragen; daß alle organischen Gebilde sich nur in der Zeit entwickeln; ferner daß nicht jedes Menschenwerk vollkommen ist; endlich wollen wir auch zugestehen, daß die Ratio studiorum der individuellen Freiheit etwas mehr Spielraum gestattete, als es sich mit der starren Einheit des Krystalles verträgt, ohne deshalb Ausdrücke zu unterschreiben wie diese: la débâcle de la législation amena la débâcle dans les doctrines (99). — Mais l'austérité de nos études sera tempérée par l'élément historique (5). Deshalb folgen zum Schlusse die spannenden Erzählungen des ‚abbé' Curci über die mégalomanes des römischen Collegiums, die trotz ihrer douceur d'agneau ‚beim Namen der materia prima, forma substantialis, intellectus agens . . wie eine Sprungfeder emporschnellen, blaß werden, zittern . . (102). B. ist ist aber so gütig, ‚die zu starken Ausdrücke' zu verschweigen und noch vieles andere (100).

Man wird begreifen, daß die angekündigten ‚wissenschaftlichen' (85) Darlegungen nach diesen ‚historischen' Untersuchungen kaum einen ‚Angriff' erwarten dürfen. — Uebrigens hegen wir die Ueberzeugung, daß wenige Mitbrüder des P. B. dieses suffisant de la franchise billigen, sonst würde jeder ‚wissenschaftliche' Meinungsaustausch unmöglich gemacht.

Joseph Brandenburger S. J.

---

[1]) Vgl. Schneemann S. 200 ff. über Bannez.

Eine der gelehrtesten Zeitschriften der Gegenwart ist das **‚Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters‘**, mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben von P. Heinrich Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J., verlegt bei Herder in Freiburg i. B. Jede Seite dieser wertvollen Quellenpublication beweist, wie verkehrt die gangbaren Darstellungen vieler wichtiger Vorgänge des Mittelalters sind, beweist, wie äußerst lückenhaft das Wissen von Historikern ist, die ihren Gegenstand erschöpft zu haben glaubten, beweist, wie hinfällig gar oft das so beliebte negative Argument ist.

Ein Blick in die letzten beiden Bände[1]) der genannten Zeitschrift mag eine Vorstellung geben von dem reichen ungedruckten Material, das hier eröffnet wird.

Band 5 (1889) S. 1—158: ‚Der Nachlaß Clemens' V und der inbetreff desselben von Johann XXII (1318—1321) geführte Proceß‘, von Ehrle. Der Verfasser beginnt mit den Processacten, die er bis S. 103 mittheilt. Es folgen die vier Nummern: ‚Der Verlauf des Processes‘, ‚Die Schicksale des päpstlichen Schatzes beim Tode Clemens' V‘, ‚Zur Beurtheilung Clemens' V, seines Testamentes und der Ausführung desselben‘, ‚Zum Stammbaum der Familie Clemens' V‘.

Den Charakter Clemens' V schildert Ehrle auf Grund der vorausgeschickten Documente so: ‚Die Veröffentlichung der Processacten dürfte zur Genüge darthun, daß von einer Plünderung des päpstlichen Schatzes durch Bertrand de Got [Clemens V] nicht mehr die Rede sein kann. Der Vorwurf kann dagegen der Familie Clemens' V und [illegible] Linie Bertrand de Got nicht erspart bleiben, daß sie die Gutherzigkeit des Papstes in einer die Interessen der Kirche und die Würde seines hohen Amtes schädigenden Weise zu ihrem eigenen Nutzen ausgebeutet haben. Clemens selbst zeigte sich hier, wie in allen anderen Verhältnissen, als ein Charakter, in welchem die Eigenschaften des Gemüthes die des Geistes überwogen. Es zierte ihn eine allen wohlwollende Gemüthstiefe und ein lebhafter Sinn für Frömmigkeit, für die Forderungen der Pflicht und Gerechtigkeit . . Aber leider fehlte ihm der seinen Nachfolger auszeichnende scharfe und weite Blick, die mit dieser Geisteskraft gewöhnlich verbundene Willensstärke und jenes aus diesen beiden Elementen entspringende, consequente, von untergeordneten Rücksichten unbeirrte, in festen Bahnen sich bewegende Handeln. Dagegen zeigte er die solchen gutherzigen Charakteren eigene Scheu, anderen etwas abzuschlagen, ihnen entgegenzutreten oder in ihnen Tücke und Hinterlist zu vermuthen; und diese Schwäche und jener Mangel machte es König Philipp dem Schönen von Frankreich und anderen ihre Sonderinteressen

[1]) Inzwischen ist das erste und zweite Heft des siebenten Bandes (1893) im Umfang von $26^{1}/_{4}$ Druckbogen erschienen.

verfolgenden Persönlichkeiten nur zu leicht, durch Vorspiegelung falscher Beweggründe und noch häufiger durch Vorhaltung der zu Schreckbildern aufgebauschten „größeren Uebel" ihn zu falschen Schritten und zur Hinnahme sogenannter „geringerer Uebel" zu verleiten‘. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß der Verfasser hier an die von ihm für unschuldig gehaltenen Templer gedacht hat.

S. 159—166: ‚Mittheilungen über die „25 Millionen" im Schatze Johanns XXII‘, von Ehrle. Die allgemein verbreitete Angabe des anekdotenreichen florentinischen Geschichtschreibers Johann Villani († 1348) über den Schatz Johanns XXII († 1334) wird auf den zwanzigsten Theil der Summe herabgesetzt. ‚Von der Summe Villanis ist ohne weiteres eine Null abzustreichen und selbst die alsdann noch verbleibende Summe etwa auf ihre Hälfte zu reducieren, um den in den Kammerbüchern erhaltenen Ziffern nahe zu kommen‘. Zu diesem Ergebnis gelangte Ehrle mit Hilfe eines von ihm aufgefundenen päpstlichen Schatzverzeichnisses, das allerdings erst aus dem Jahre 1342 stammt, aber trotzdem eine hinlängliche Kenntnis vom Gesammtbetrage und ein sicheres Urtheil über die Aussage Villanis gewährt.

S. 167—348: ‚Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten‘, von Denifle, welcher ‚mit unvergleichlichem Spürsinn und unermüdetem Eifer mehr als irgend ein anderer Gelehrter unserer Zeit auf diesem Gebiete gesucht, gefunden und verarbeitet hat‘[1]). Diejenigen Urkunden, welche sich auf die Universität Paris beziehen, erscheinen in Denifles Chartularium Universitatis Parisiensis, dessen erster Band im Jahre 1889 vollendet wurde und dessen zweiter Band bereits vorliegt. Die unter obigem Titel im ‚Archiv‘ veröffentlichte Actensammlung hatte schon im vierten Bande begonnen: 1) Urkunden zur Universität Bologna. 2) Zum Rechtsstudium in Avignon im dreizehnten Jahrhundert. 3) Päpstlicher Stiftungsbrief der Universität Gray. 4) Neue Urkunden zur Universität Lérida (S. 239—262). Band 5 aaO. treten neu hinzu die päpstlichen Documente für die Universität Salamanca und ein Registrum der Procuratoren der Englischen Nation an der Universität Paris (1333. 1338—1348) mit zwei Anhängen. Diese Stücke ergänzen in willkommener Weise die Resultate, welche der Herausgeber in seinem grundlegenden Werke über ‚die Universitäten des Mittelalters bis 1400‘, 1. Band 1885, gewonnen hatte.

S. 349—364: ‚Die Heimath Meister Eckeharts‘, von Denifle. Aus einer Notiz, welche sich am Schlusſs einer von Eckehart zu Paris gehaltenen Predigt (Hs. der Amploniana zu Erfurt F. 46) findet, stellt Denifle fest, daß sein Ordensbruder, ein Zeitgenosse Bo-

---

[1]) Orterer im ‚Historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft‘ 1892, 209.

nifaz' VIII, nicht aus Straßburg stammte, sondern aus Hochheim, zwei Stunden nördlich von Gotha, und daß er wahrscheinlich dem Ritterstande angehört hat.

S. 365—386: ,Quellen zur Gelehrtengeschichte des Carmeliterordens im 13. und 14. Jahrhundert', von Denifle. Im zweiten Bande des ,Archivs' hatte D. ,Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens' von 1229 an veröffentlicht. Weit später als die Dominicaner, Franciscaner, die Fratres Vallis Scholarium, die Cistercienser und Cluniacenser erhielten die Carmeliter in Paris das Licentiat. Der Katalog, welchen Denifle abdruckt, ist im Jahre 1361 von dem Carmeliter Johannes Trisse, Magister der Theologie († 1363), abgefaßt worden und befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Paris. Er ist nicht blos das älteste Document dieser Art aus dem Carmeliterorden, sondern auch das einzige, welches die Liste der Magistri dieser geistlichen Genossenschaft zu Paris, wenngleich nicht vollständig, vom Beginn, d. h. von 1295, bis 1360 in vierzig Namen überliefert hat. Der zweite Tractat Trisses über die Ordensgenerale und der dritte über die Generalcapitel vervollständigen den ersten, da fast alle Ordensgenerale Magistri der Theologie waren.

S. 387—487: ,Aus den Acten des Afterconcils von Perpignan'. Ehrle hat eine im Museum Calvet zu Avignon verwahrte Handschrift benützt, welche auf hundertfünfzig Pergamentblättern in Folio eine ohne Zweifel in der Kanzlei Peters von Luna (Benedicts XIII, † 1424) gefertigte, officielle Abschrift jener Concilsacten enthält. ,Würde das Ms.', sagt der Herausgeber, ,nur die unbedeutenden Beschlüsse enthalten, welche Peter mit seinem armseligen Concil in Perpignan faßte, so hätte sie in der That wenig Interesse. Nun füllt aber den ganzen Band bis auf wenige Blätter eine von dem Gegenpapst den Vertretern seiner Obedienz vorgelegte, documentierte Darstellung fast der ganzen Hälfte des großen Schisma (1394—1408)'. Es ist eine Selbstbiographie und Selbstapologie des großen Gegenpapstes. Damit ist der Wert und zugleich der Unwert des ganzen Schriftstückes gekennzeichnet.

S. 493—529: ,Die Denkschriften der Colonna gegen Bonifaz VIII und der Cardinäle gegen die Colonna', von Denifle. Bonifaz VIII (1294—1303) war mit Stimmenmehrheit gewählt worden. Zu den Wählern gehörten die Cardinäle Jacob und Peter Colonna, welche später aus Gründen, die mit dem Wahlacte nichts zu schaffen hatten, die Legitimität des Papstes bestritten. Ihre erste Denkschrift gegen Bonifaz VIII vom 10. Mai 1297 war durch fehlerhafte und verstümmelte Drucke bereits bekannt. S. 509—515 erscheint sie nach dem Originale corrigiert. Ihr zweites, am 11. Mai verfaßtes, aber am 16. ausgefertigtes Pamphlet und das dritte vom

15. Juni waren bisher unbekannt. Die bündigste Widerlegung der Verleumdungen, welche die beiden abgesetzten Cardinäle in diesen ihren Kundgebungen gegen Bonifaz VIII ausgestoßen haben, ist ein Document, welches Balan im Jahre 1881 schlecht veröffentlicht hat (vgl. diese Zeitschrift 1883, 586 ff.). Denifle gibt es mit verbessertem Text wieder und bemerkt, daß es das älteste authentische Actenstück über den Hergang bei der Abdankung Cölestins V und bei der Wahl Bonifaz' VIII ist. ‚Der ruhige Ton desselben sticht vortheilhaft gegen die polternde Ausgelassenheit in den drei Sendschreiben der beiden Colonna ab. Es wird immer noch gewisse Historiker geben, welche beiden Colonna mehr Glauben schenken als den siebzehn Cardinälen. Daran liegt wenig. Der vorurtheilsfreie, unbefangene Geschichtschreiber wird die Wahrheit nicht dort suchen, wo nur die Stimme der entfesselten Leidenschaft spricht. Er wird wenigstens auch jene Zeugen zu Worte kommen lassen, welche, Augenzeugen wie die anderen, die Vorgänge, weil in den Streit weniger verwickelt, objectiv beurtheilen konnten‘.

‚S. 530—564: ‚Die Constitutionen des Predigerordens in der Redaction Raimunds von Pennafort‘. Die Constitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228 wurden von Denifle im ersten Bande des ‚Archivs‘ herausgegeben. Sie blieben in Kraft bis zu der vom dritten Ordensgeneral, Raimund von Pennafort, 1238 bis 1240 veranstalteten Neuredaction, welche bis heute die Grundlage der Ordensverfassung bildet. Raimunds Exemplar ist verloren gegangen. Aber die Constitutionen liegen vor in der Form, welche sie in dem 1254 angefangenen und 1259 noch nicht vollendeten Originalcodex der Liturgie des Predigerordens besitzen. Diesen Text hat Denifle aaO. publiciert. Da die Statuten zu dem Zweck im Codex stehen, um zu bestimmten Zeiten bei der ‚Pretiosa‘ an Stelle des Evangeliums vorgelesen zu werden, so wurden sie in Lectionen abgetheilt. Außerdem weisen sie im Codex die bei den Lectionen im Predigerorden übliche Interpunction auf, die Flexa, die Mediatio oder das Metron, die Interrogatio und die Finale, worüber sich Denifle in dieser Zeitschrift 1883, 711 ff. ausgesprochen hat.

S. 565—602: ‚Zur Geschichte des päpstlichen Hofceremoniells im 14. Jahrhundert‘, von Ehrle. Enthält unter anderem die Aufzeichnungen eines Cardinals, wahrscheinlich Jakob Stefaneschis, über die drei öffentlichen Sitzungen des Vienner Concils, 1311 October 16., 1312 April 3., 1312 Mai 6.

Unter dem Titel ‚Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik‘ hat Ehrle nach längerer Unterbrechung die Studien über einen seiner Hauptgegenstände wieder aufgenommen und S. 603—635 über den Augustinismus und den Aristotelismus in der

Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts' gehandelt. Damit schließt der fünfte Band des ‚Archivs'.

Der ebenso ausgiebige Inhalt des 6. Bandes kann nur skizziert werden.

S. 1—138: ‚Die ältesten Redactionen der Generalconstitutionen des Franciscanerordens' von Ehrle. S. 139—308: ‚Neue Materialien zur Geschichte von Luna (Benedicts XIII)', von Ehrle. S. 309—562: ‚Die Statuten der Juristen-Universität Padua vom Jahre 1331'. Zum ersten Male herausgegeben von Denifle.

Dieser Ueberblick mag genügen, um die Ueberzeugung zu wecken, daß das ‚Archiv' der beiden unermüdlichen Forscher durch die Fülle des gebotenen Stoffes, durch die Gründlichkeit und den Scharfsinn der Bearbeitung, aber nicht minder durch die Selbständigkeit und Freimüthigkeit der Herausgeber ein Denkmal echt katholischer Geschichtswissenschaft geworden ist.

Emil Michael S. J.

Einige Urtheile des Cardinals Christoph v. Migazzi über die Jesuiten (aus dem Wiener Consistorialarchive, Fascikel: Migazzi[1]). Migazzi hatte von den Jesuiten eine sehr hohe Meinung. Er war ihnen sein Leben lang in Liebe zugethan. Zum Theile entsprang diese Wertschätzung auch dem Gefühle der Dankbarkeit; denn Migazzi war von 1732 bis 1736, als er im Germanicum Theologie studierte, Zögling der Jesuiten, die übrigens über ihn eine ebenso vortreffliche Meinung hatten, wie er über sie. Im Protocoll dieses Institutes heißt es nämlich: ‚Migazzi vereinigte ein goldenes Herz mit herrlichen Geistesanlagen und unermüdlichem Fleiße. Bewundernswert war auch sein Vorschreiten im Studium und in den Wissenschaften. Nebst anderen Vorzügen der Seele schmückte ihn sehr große Liebenswürdigkeit im Umgange und edle Bescheidenheit gegenüber den Vorgesetzten. Dreimal trat er öffentlich auf in Vertheidigung von Thesen, die er einmal dem Cardinal Corsini gewidmet'.

Als daher das Gerücht verbreitet wurde, die Gesellschaft Jesu solle aufgehoben werden, richtete Migazzi am 29. April 1773 an die Kaiserin Maria Theresia eine Eingabe, in welcher er bat, es möge der Orden wenigstens für Oesterreich erhalten bleiben. ‚Es ist mir zwar unbekannt, was vor eine Entschließung Se. päpstliche Heiligkeit inbetreff

[1]) In der Biographie des Cardinals von P. Cölestin Wolfsgruber O. S. B. finden sich Bruchstücke der hier folgenden Acten veröffentlicht; vgl. diese Zeitschrift 1892, 491 ff.

der Priester der Gesellschaft Jesu nehmen dürften; doch veranlasst mich der Ruf, welcher ihrer Aufhebung halber sich allenthalben verbreitet, Euer K. K. A. Majestät einige pflichtmäßige Betrachtungen in tiefster Erniedrigung vor Augen zu legen.

Es ist nicht meines Thuns, die Handlungen und das Betragen zu untersuchen, welches diese Priester in anderen Ländern geäußert haben mögen. Mir steht bloß zu, von dem zu reden, was den mir anvertrauten Kirchensprengel betrifft, und in diesem Gesichtspunkte allein Eurer K. K. Majestät den geistlichen Nutzen nicht zu verhalten, welchen mehrerwähnte Mitglieder der Sozietät verschaffen und den Schaden aufzudecken, welchen wegen ihren Abgang nicht ohne Grund beförchte.

Eure Majestät sind vorzüglich imstande erleuchtest zu beurtheilen, wie sie sich auf der Kanzel in der k. k. Hofkapelle benehmen und das Wort Gottes von ihnen vorgetragen wird. Ich kann aber unmöglich umhin, ihnen die Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, daß sie sowohl in der Hauptkirche zu St. Stephan als in den übrigen Kirchen, in welchen ihnen das Predigeramt anvertraut ist, stattliche Verkündiger des Evangeliums sind. In den Beichtstühlen haben sie vieles Zutrauen, und in ihren Kirchen wird die Andacht mittelst verschiedenen und wiederholten gottesdienstlichen Verrichtungen emsig befördert, die Anständigkeit, die Ordnung, die Auferbaulichkeit leuchtet in allen ihren Handlungen trefflich hervor.

Die ganze Stadt wird Zeugnis geben, mit was für Liebe und Unverdrossenheit sie den Kranken und Sterbenden beistehen, und mir ist am besten bekannt, wie viele Früchte der Gottseligkeit und der Buße ihre Predigten auf dem Lande hervorbringen.

Es sey weit von mir entfernt, daß, da ich den Priestern der Gesellschaft die Gerechtigkeit angedeihen lasse, das Lob abkürze, welches meiner Geistlichkeit gebühret. Sie befleißet sich alle Theile der Seelsorge emsig und pflichtmäßig zu erfüllen; sie gibt sich viele Mühe in Erlernung der Wissenschaften, allein, da diese Mithelfer, die Priester der Gesellschaft nämlich, zu seyn aufhören sollten, so wäre sie nicht zureichend, nicht allein jetzo, sondern auch in vieler Zeit in deren Verrichtungen einzutretten: Es würde theils an der Zahl gebrechen, theils aber würden ihre verschiedenen geistlichen Beschäftigungen, mit welchen sie in der Seelsorge ohnehin beladen sind, nicht gestatten, daß der Mangel, so nothwendig in verschiedenen geistlichen Verrichtungen entstehen müßte, ergänzet würde. Und wie lang, und wie viele Jahre müsste man nicht abwarten, damit andere Arbeiter in dem Weingarten des Herrn anstatt ihrer gebildet würden.

Allergnädigste Frau! Die Aerndte ist groß, und bedarf daher vieler und geübter Arbeiter, sonderbar in diesen Tagen, in welchen die Religion so heftig bestritten wird, und ein nicht geringes Theil der

Menschen ihren verderbten Sinn mit dem als aufgeklärt und erleuchtet erscheinen machen wollen, daß sie das Kreuz Christi, und alles, was heilig ist, mit Verachtung und als ein dummes Werk ansehen.

Da ich für die Erhaltung der ofterwähnten Priester das Wort führe, gedenke ich nicht den anderen Ordensgeistlichen zu nahe zu tretten. Sie haben viele Verdienste in dieser meiner Kirche; allein obschon der evangelische Hausvater alle zur Bearbeitung seines Weingartens berufen hat, und alle Glieder eines Hauptes und des Fürsten der Hirten Jesu Christi sind, so sind dennoch die Salbungen und die Pflichten des Berufes der Priester in ihrer Ausübung verschieden.

Die Erziehung der Jugend, die guten Sitten, Unterricht in den Wissenschaften, ist einer der vornehmsten Theile der Beschäftigungen, Pflichten und des Berufes der Priester dieser Gesellschaft. In diesen der Religion und dem Staate so nothwendigen Verrichtungen üben sie sich vorzüglich, und daß sie in einer ununterbrochenen Reihe in allen Gattungen der Wissenschaften vortreffliche Männer jederzeit gehabt haben, wird nicht leicht Jemand in Abrede stellen können, weil ihre zu allen Zeiten an das Tageslicht gegebenen Werke und geleisteten Dienste allzudeutlich und überzeugend für sie reden.

Eure Majestät haben selbst solche in vorigen und jetzigen Zeiten in verschiedenen wichtigen und dem Staat sehr nützlichen Verrichtungen ohne großen Aufwand zu gebrauchen weisest geruhet und ihre Arbeit gerechtest und mildest gebilligt.

Mit der Unterrichtung der Jugend in den Wissenschaften haben sie getrachtet, den Unterricht in der Religion und in den guten Sitten zu vereinbaren und ihre Schüler zu beiden anzuhalten.

Wenn nun die Gemeinde, von welcher die Frage ist, auseinandergehen sollte, auf was Art würde man dann so leicht ihren Platz ersetzen, was beträchtliche Unkosten würde man nicht anwenden, wie viele Jahre müssten nicht abgewartet werden, um die Sachen wieder in jene richtige Verfassung zu bringen, aus welcher sie mit dem Abgange dieser Priester getretten sind.

Ich misskenne zwar nicht, daß ohnerachtet solcher Auflösung man sich derjenigen Männer, welche jetzo sind, gebrauchen könnte, allein diese zeitliche Aushilfe würde theils dem Uebel in seinen Folgen nicht steuern und auch im Gegenwärtigen einen nicht geringen Theil des Guten vermindern, so sie bisher gethan, da nämlich sie bei ihrer wesentlichen Verfassung nicht gelassen würden. Die Bande, welche eine Pflicht mit der anderen verbinden, sind nicht anderst als die Ringe an einer Kette, welche in Unordnung kommt, sobald als ein Ring von dem andern getrennt wird.

Die Unterwürfigkeit, der Gehorsam, ihre Regeln sind nach ihren Pflichten und Verrichtungen eingerichtet und das ganze Werk muss

nothwendig in die Länge zu Trümmern gehn, wenn es durch solche Maßnehmungen nicht zusammengehalten wird.

Soll einiger Anstand ob ihren Grundsätzen seyn, so geruhen Eure Majestät solche untersuchen zu lassen, und da keine wichtige Bedenken sich dießfalls äußern, so unterfange ich mich Eure Majestät zu erbitten, sie wie solche sind, bestehen zu lassen, und die genaue Erfüllung abzuheischen.

Eure Majestät erlauben mildest, daß ich endlich meine Gedanken zusammenziehe und unterthänigst eröffne: Die Verfassung sollte in Eurer Majestät Ländern ohne unterthänigster Maßgabe die nemliche, welche sie bisher war, verbleiben.

Sie sollen einen Obern haben, welcher die Stelle ihres Generals vertritt und in Eurer Majestät Residenzstadt wohnhaft ist, von welchem die übrigen Oberen abhangen. Er aber soll in seinen Ordensangelegenheiten demjenigen Bischof unterworfen seyn, welchen Eure Majestät darzu mildest zu benennen geruhen werden; in der Ausübung aber der geistlichen Gewalt sollen die Collegia den Bischöfen gänzlich gehorchen, in deren Kirchensprengel sie sich befinden. Es ist schlüßlich nicht um den Namen und die Kleidung zu thun, sie sollen ehrbar einher gehen und clerici regulares heißen. Wien, den 29. April 1773.'

Am 31. Juli 1773 unterzeichnete Clemens XIII das Breve Dominus ac redemtor noster, welches am 13. August desselben Jahres publiciert wurde.

Migazzi gab sich übrigens alle mögliche Mühe, den Jesuiten diese Maßregel erträglich zu machen. Er konnte sie auch nie vergessen.

Ein neues glänzendes Zeugniß stellte er ihrer Wirksamkeit am 20. Juni 1793 aus, in einer Eingabe an Kaiser Franz:

‚Eurer Majestät danke ich unterthänigst, daß Sie das 40stündige Gebet, welches so lange in der Hofkirche ausgeblieben ist, wieder haben halten lassen. Höchstdieselbe können kaum glauben, wie sehr dieser Fürgang den größten Theil der Inwohner höchstdero Residenzstadt erfreuet, und wie viele Segen über Sie ausgesprochen worden. Ein sicherer Beweis, daß Sie noch ein gutes Volk haben, welches, da es Gelegenheit zu haben wünscht, Gott öffentlich und im Angesichte aller zu dienen, sich auch vor den Spöttern nicht scheuet, gewiß der Religion und seinem Landesfürsten noch zugethan ist.

Vor einigen Jahren hat man zwar alles gethan, um dieses nämliche Volk und sonderbar die Jugend in den Schulen unter dem Vorwand der Aufklärung zu verderben; in was bestand aber diese sogenannte Aufklärung? Daß man der Jugend eine zügellose Freiheit ließ, alle Andachten aus den Schulen abschaffte, den Schülern die übelsten Bücher in die Hände gab und unter dem blendenden Namen: Die Rechte der Natur aufleben zu machen, allen Ausschweifungen das Thor

öffnete, ja das Wesentliche der Religion auf eine falsche Rechtschaffenheit gründete.

In Frankreich haben die sogenannten Philosophen zweyhundert Jahre an dem Umsturz der Religion Jesu Christi durch alle Kunstgriffe und sonderbar durch die üblen Bücher gearbeitet, weil die Kirche, die von dem Landesfürsten unterstützt war, ihnen Einhalt gethan, und wie weit hat nicht leyder das Uebel in dem engen Raum von 30 Jahren auch bey uns um sich gegriffen?

Da in den Schulen nebst den üblen Büchern durch Hintansetzung alles dessen, was zur Andacht aufmuntern konnte, den feurigen Leidenschaften der Jugend alle Freyheit gelassen ward, so geriethe der größte Theil derselben in eine selbst dem Staate und dem Landesfürsten verderbliche Freydenkerey, die wie ein reißender Strom alle gute Denkungsart mit sich fortriß, die fromme Aeltern dem Herzen der Kinder eingepflanzt hatten.

Allergnädigster Herr! Insolang in der Universität den Lehrern die Freyheit zu denken, und nach dieser Freyheit die Zöglinge zu unterrichten wird gelassen werden, so lang dießfalls keine Ordnung eingeführt wird, so lang wird dem Uebel nie wahrhaft und mit Erfolg gesteuert werden. Wenn man zu Professoren solche Leute zuläßt, deren Denkungsart verdächtig, ja gar ausschweifend ist, so kann das Uebel nicht anders als immer mehr sich ausbreiten.

So ist es leyder in dieser Universität, so auch in anderen der Provinzen geschehen. Und gleichwie Eure Majestät das Glück haben, noch redliche Diener sowohl hier als in den Provinzen zu haben, so kann Niemand anderer als Eure Majestät selbst werkthätig dem Umsturz vorkommen und solchen hindanhalten.

Die Wissenschaften werden niemalen wieder aufleben, weder die alten Religionssätze in Ordnung kommen, wenn nicht eine geistliche Gemeinde zum Unterrichte bestimmt wird.

Ich weiß den Lieblingsspruch der sogenanten Gelehrten dieser Zeit, daß man dadurch in die alte Barbarey verfallen wird, und man wird Eurer Majestät die blühenden Universitäten in Göttingen und Halle zum Beispiel vorstellen; allein man geht auch in diesem nicht treulich zu Werke. Nein! diese zwey erstgenannten Universitäten sind nicht so blühend als man sie scheinen machen möchte; man frage darüber gründlich gelehrte aber unpartheyische Leute. Es ist wahr, daß einige, welche in den Studien-Geschäft hier Einfluss hatten, ihre Kinder nach Göttingen geschickt haben. Was zeiget aber dieses? Daß die hiesige Universität sehr schlecht müsse gewesen sein. — Karl der Große hat dieses erkannt und daher hat er den Benedictinern den Unterricht übergeben. Und was große Leute in allen Fächern und Ständen haben diese Lehrer der Welt nicht verschaffet? Auch Ferdinand I und II, welche gewiß

nicht kurzsichtige Fürsten, wie gewisse Witzlinge unserer Zeiten sie verschreyen wollen, gewesen, haben die Empörungen in ihrem Lande erstickt und durch Aufrechthaltung der Religion den irrenden Bürger wieder zurecht gebracht. Wie ist aber diese Religion wieder aufrecht gehalten und blühend gemacht worden? Durch die gute Einrichtung der Schulen, durch die richtigen Lehren, welche der Jugend beygebracht wurden, durch die Aufmunterungen zur Gottesfurcht. Wie ist der Bürger wieder zurechtgebracht worden? Sonderbar durch die öffentlichen Religionsübungen. Wer waren die Werkzeuge eines so löblichen und nothwendigen Werkes? In den Schulen waren hauptsächlich Jesuiten, welchen solche Schulen anvertraut waren, die Weltgeistlichen und die Religiosen. Ich wiederhole, andurch wird man nicht den Aberglauben und die Barbarey einführen, es seye dann, daß man die Andachtsübungen bis zur Barbarey herabwürdigen wollte.

Die Gemeinde der Jesuiten ist nicht mehr, es sind aber noch so viele übrig, daß man sie noch versammeln könnte. Der Mangel wird immer größer unter der Geistlichkeit und in den Klöstern. Warum aber? Weil so viele Gymnasien, welche in den Provincialstädten waren, aufgehoben, und den Vätern hiedurch die Gelegenheit benommen worden, ihre Kinder studiren zu lassen. Weil man in den Stiften Jünglinge zu erziehen und in den Wissenschaften zu erziehen nicht mehr gestattet, weil man die löbliche und nützliche Verfassung der geistlichen Gemeinde fast gänzlich verunstaltet hat. Es sey mir erlaubt endlich zu fragen, von der Zeit an als man die Fackel der Aufklärung, wie die Franzosen den Freiheitsbaum, aufstecken, und sogar solche unter dem Bauernvolke und der geringsten Volksklasse einführen wollte; ist der Bauer dadurch besser, seinem Landesfürsten getreuer, und für seine eigene Wirtschaft nützlicher geworden? Hat man von dem besseren Stande nützlichere Handlungen gesehen? Haben diese, welche gleichsam die Schöpfer der erleuchteten Weisheit sich geglaubt und gerühmt haben, wichtige und gründlich gelehrte Bücher in die Hände geliefert? Wenn noch Jemand etwas wahrhaft gelehrtes an das Tageslicht gebracht hat, so waren es diejenigen, welche von den heutigen Witzlingen mit Verachtung behandelt und unter die Schriftsteller des finsteren Zeitalters gerechnet werden. Ja die heutige Aufklärung hat die Sitten verdorben, hat schändliche Broschürenschreiber hervorgebracht, hat die Religion zugrunde gerichtet. Was Wunder dann, wenn die Landesfürsten sich öfters beklagen, daß es ihnen an tüchtigen Dienern mangle, wo doch jene Landesfürsten die nach dem Urtheile der jetzigen Aufgeklärten, noch in den finsteren Zeiten lebten, fast immer einen Ueberfluß an tüchtigen Ministern und Arbeitern hatten. Wien, den 20. Juni 1793'.

Im gleichen Jahre machte Cardinal Migazzi noch eine zweite Eingabe an den Kaiser, um die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu für

die österreichischen Erbstaaten zu erlangen. Auch diesmal äußerte er sich über die Gesellschaft Jesu in der anerkennendsten Weise.

‚Eure Majestät! Das immer weiter um sich greifende Verderbnis der Denkensart und der Sitten, der Verfall der wahren Religion Jesu Christi, die theils offenbaren, theils geheimen Wege, auf welchen man einhergehet, um sie von allen Seiten zu schwächen und zu untergraben, die bedaurungswürdige Ausartung der heutigen Jugend, die sich durch frühzeitige Beyspiele der Verführung und noch mehr durch ihre freyen Gesinnungen von der Jugend der vorigen Zeiten sehr merklich unterscheidet, der ungeheure Schwall der bösen Bücher, welche Verstand und Herz mit einem immer tiefer eindringenden Gift anstecken und beinahe ganz zur Liebe der Freyheit und Zügellosigkeit umstimmen, der große Mangel der Geistlichkeit, der eben aus dem Verderbniß der Jugend folget, und der, da er das Heiligthum seiner Diener beraubet, zugleich die Religion ohne hinreichenden Widerstand ihren Feinden preisgibt, endlich die betrübte Aussicht in die Zukunft, die uns vermög dieser Zubereitungen nichts anders als eine ganz verdorbene Generation erwarten läßt; diese und dergleichen moralische Uebel sind es, die mich schon lange von der Nothwendigkeit überzeugten, wider diese so allgemein herrschende Seuche ein kräftiges und zur allgemeinen Besserung genug wirksames Mittel aufzusuchen.

Unter diesen Mitteln scheint mir die Widerherstellung des Jesuitenordens das beste und wirksamste zu sein.

Ohne hier auf die Zeiten der Albigenser und auf ältere Beyspiele der christlichen Jahrhunderte zurückzugehen, bemerke ich nur, daß die Vorsicht Gottes, wie zu anderen stürmischen Zeiten der Kirche, andere heilige Männer, also zu den Zeiten Luthers die von dem heiligen Ignatius eingeführte Gesellschaft Jesu erwecket habe, um den einreißenden Irrthümern und Aergernissen einen mächtigen Damm entgegenzusetzen. Schon Ferdinand der erste gebrauchte sich dieses Mittels mit dem besten Erfolge.

Die Männer dieser Gesellschaft bildeten die Jugend, unterrichteten das Volk, besserten durch herausgegebene Schriften die Denkensart der Menschen, ermunterten den sinkenden Eifer der Christen durch Verherrlichung des äußeren Gottesdienstes und verschiedener Uebungen der Andacht, durch Predigten, Missionen, Exercitien und den eingeführten öfteren Gebrauch der h. Sacramente; und nur eine neidische Schmähsucht kann es der erloschenen Gesellschaft wider alle Zeugnisse der ächten Geschichte noch in das Grab nachschimpfen, daß durch diese Bemühungen nicht die herrlichsten Früchte hervorgebracht wurden. Da nun unsere gegenwärtigen Zeiten mit den damaligen eine große Aehnlichkeit haben, und sich von ihnen meistens nur hiedurch unterscheiden, daß damals einzelne Glaubenssätze angefochten wurden, jetzt aber das ganze Glaubens-

system von ungläubigen Aufklärern angegriffen wird: so wird es äußerst erwünschlich seyn, daß eben jener Orden zur Aufrechterhaltung des Glaubens und der guten Sitten wieder hergestellt werde, der einst zu eben diesem edlen Ziele so vortreffliche Dienste geleistet hatte.

Es ist dieser nicht nur mein aufrichtiger Wunsch, es ist der Wunsch vieler gutdenkenden Christen, der Wunsch mancher tief einsehender Staatsmänner; es ist der Wunsch verschiedener Fürsten und Bischöfe im deutschen Reiche, die sich über diesen Punkt geäußert haben. Der offenbare Unterschied zwischen dem moralischen Zustande der Länder zur Zeit dieses noch bestehenden Ordens und zwischen dem Verfalle der Religion und der guten Sitten seit der Zeit seiner Aufhebung, der unleugbar allen Augen einleuchtet, rechtfertigt allerdings diesen Wunsch.

Selbst der letzte hier gewesene französische Botschafter, der gewiß ein Zeug ohne alle Parteilichkeit war, hatte, wie ich Euer Majestät versichern kann, keinen Anstand zu behaupten, daß, wenn die Jesuiten nicht wären aufgehoben worden, Frankreich die in ihren Folgen so schädliche Revoluzion nicht würde erlebt haben; weil die jugendliche Erziehung keineswegs in einem solchen Grad des Verderbens würde hinabgesunken sein. Wann wird es also erwünschlicher seyn, daß ein ganzer geistlicher Körper mit vereinigten Kräften dem allgemeinen Verderben entgegenarbeite als zu unsern Zeiten, zu welchen die böse Welt mit weitausgebreiteten, ebenso schlauen als mächtigen Verbindungen immer an dem Sturze der Religion und der Monarchie arbeitet?

Ich habe zwar schon Eurer Majestät durchlauchtigsten Großmutter noch einige Zeit vor der Aufhebung der Gesellschaft Jesu um die Erhaltung dieses Ordens in höchst dero Staaten dringendst gebeten; ich hörte auch aus höchstderoselben eigenem Munde nach der Aufhebung beyläufig drey Monate vor ihrem Tode diese ausdrücklichen Worte: O hätte ich ihren Rath gefolgt und von ihrer Vorstellung einen Gebrauch gemacht!

Unterdessen da ich damals nicht so glücklich war, daß meine Bitte erhört wurde, weil einige dieses Ordens leicht entbehren zu können glaubten, so hoffe ich doch, daß itzt, da die zwanzigjährige Erfahrung offenbar das Widerspiel zeiget, meine Bitte um Wiederaufrichtung derselben mehr Eindruck machen werde.

Was die Aufrichtung dieser Gesellschaft merklich erschweren könnte, wäre vermuthlich die Zurückgebung aller Güter und Besitzungen der vormaligen Jesuiten. — Allein es ist hier nicht um solche Nebendinge, es ist um die Wesenheit der Sache selbst, es ist vorzüglich um eine bessere, unseren Zeiten so äußerst nothwendige Erziehung der Jugend zu thun, deren Unterricht und Bildung man diesem Orden größtentheils anvertrauen sollte. Uebrigens dürfte die Belassung der Pension und ein angemessener Beitrag aus dem Religion- oder auch Studienfond,

der in der Ersparung anderer Professoren zugleich eine merkliche Erleichterung finden würde, zum Anfang eines so löblichen Werkes immer hinreichend seyn, welches in seinem längeren Fortgange von verschiedenen Seiten ein fruchtbares Gedeihen des Himmels bald nach sich ziehen würde.

Wird es schon nicht thunlich seyn diesen Orden an allen Orten, wo er einstens war, im Anfange gleich herzustellen, so wird doch in den Hauptstädten dieses leicht möglich seyn. Wenn nur das Institut dieses Ordens wieder auflebet, so wird sich der Ueberrest seiner Mitglieder in einer geistlichen Gemeinde großentheils wieder versammeln laßen und in der verbesserten Jugend endlich auch bald eine Pflanzschule seines Ordens finden.

Ich bitte also Eure Majestät, diese wichtige Angelegenheit höchstdero einsichtsvoller Ueberlegung allerdings würdig halten und nach eigener Ueberzeugung aus Liebe Ihrer Völker sich gnädigst entschließen wollen, die baldige Wiederherstellung dieses Ordens in Ihrer Monarchie zu veranlassen.

Ich meinerseits bin allerdings bereit, um alle Einwürfe zu entfernen, mich dießfalls an den römischen Stuhl zu wenden. Die Ausführung dieses Geschäftes würde gewiß für das Beste der Religion und des Staates einer der nützlichsten Schritte, sie würde für die ganze Zeit höchst dero glorreichen Regierung eine neue Quelle des göttlichen Segens, sie würde noch für die Zeiten unserer spätesten Nachkömmlinge ein reizender Gegenstand der allgemeinen Dankbarkeit seyn.

Erlauben Eure Majestät noch anzufügen, daß wenn höchstdieselben nicht geruhen wollen, auf die Universitäten und Normalschulen der Monarchie, zumahl auf die hiesigen itzt, da es vielleicht noch Zeit ist, ein vorzügliches Augenmerk zu werfen, für den Staat die schlimmsten Ereigniße zu besorgen sind.

Es ist eine allgemeine Klage gutgesinnter Aeltern und aufmerksamer Beobachter, daß die Zöglinge der Universität durch verderbliche Bücher, vielleicht auch durch heimliche Insinuationen und andere Künste auf die gefährlichsten Grundsätze geleitet werden, daß sie die Religion verhöhnen, die Moralität abschütteln und den Begriff der ehrwürdigsten Tugenden durch schiefe Wendungen verunstalten; daß sie Unordnungen und Ausschreitungen ungeahndet begehen, vielleicht auch nicht ungern in einer Zügellosigkeit gelassen werden, die in ihnen den Muth nährt, einst sich noch bedeutenderen Ausschweifungen zu überlassen. Das Betragen, so der größte Theil der Jugend bey Anhörung der heiligen Messe äußert, wo sie mit ihren Lehrern sich einzufinden angehalten werden, ist ein trauriger aber sicherer Beweis, daß Religion und Frömmigkeit keine tiefen Eindrücke in diese jungen und noch bildsamen Herzen gemacht haben.

In Anschauung der Normalschule klagen christlich gesinnte Aeltern. es werden ihre Kinder durch den sogenannten sokratischen Unterricht, der zum Theile ihre Kräfte übersteigt, zum Theil viel zu weitschweifig und ermüdend ist, nach langen Umwegen dahin gebracht, daß sie in den wesentlichen Lehrstücken des christlichen Unterrichtes keine Festigkeit erhalten und die Zeit mit unnützen Herumführungen verlieren. Alle wohlgesinnten Lehrer erkennen und beklagen es: allein aus Furcht ihren Vorsteher und den Anhang desselben zu beleidigen, werden sie es in ihren gegenwärtigen Verhältnißen nicht wagen, hierüber eine klare Sprache zu führen oder ihre billigen Klagen an den allerhöchsten Ort zu bringen.

Man hat diesen sokratischen Unterricht von den protestantischen Schulen in die unserigen übertragen, und es wäre nun Zeit, denselben wieder abzustellen, da die Protestanten durch Erfahrung bereits zur Erkenntnis gekommen sind, daß er nicht nur dem Kindesalter nicht angemessen, sondern auch mit einem bedaurungswürdigen Zeitverlust verbunden ist; wie sie ihn denn größtentheils aus ihren Schulen wieder verwiesen haben.

Ich kann Euer Majestät nicht verhehlen, daß es immer unmöglich seyn wird, auf den wahren Grund eingeschlichener Unordnungen und drohender Uebel zu kommen, so lang ihn allerhöchstdieselben durch diejenigen untersuchen lassen, die entweder selbst Theil an dem Unwesen haben oder dessen anerkannte Vertheidiger sind. Eure Majestät haben noch rechtschaffene, christliche, nach der wahren Weisheit Jesu Christi, nicht nach dem falschen Lichte des Fleisches aufgeklärte Männer. Wenn Höchstdieselben geruhen wollen, diesen Männern die Untersuchung so wesentlicher Geschäfte anzuvertrauen, so ist noch gute Hoffnung durch eine angemessene Einrichtung der Universitäten und der übrigen Schulen dem Verfall der Religion, der Moralität und der damit verbundenen Völkerruhe zuvorzukommen. Dort, wo nun alle Zügel der rechtmäßigen Gewalt, der Unterordnung, der Religion, der Sittlichkeit und des Menschengefühls entzweygerissen sind, gehörte es vorzüglich in den Plan der Volksverführer, jungen, unvorsichtigen Herzen unter dem Schimmer der Neuheit und unter dem Vorwande der Menschenliebe verderbliche Grundsätze einzuflößen, dieselbe durch unbesonnene Herolde bis zum niedrigsten Volke herunterzubringen, mit den kommenden Jahren heranwachsen und immer tiefer Wurzel schlagen zu lassen. Die kläglichen Beyspiele von Speyer, Worms, Lüttich und Maynz, von Savoyen, Brabant und Holland sind allbekannte Beweise, daß man auch anderswo nicht ohne Erfolg dieselben Maßregeln ergriffen hat. Ich wünsche, daß das Uebel, so andere Länder verheeret hat, nie bey uns in Erfüllung komme, aber es abzuhalten, sehe ich nur ein wirksames Mittel, nämlich zu verhüthen, daß die Jugend durch Beyspiele, durch Bücher, durch Lehrer, durch Grundsätze nicht verderbt, oder doch dem obwalten-

den Verderbnisse Einhalt gethan werde. Ist dieses Verderbniß einmal vollendet, was können Eure Majestät, was kann der Staat für Räthe und Minister erwarten? Die Gutgesinnten, welche noch dermal dem Strome entgegenarbeiten, verlieren sich allmählig und man wird sehr geschäftig seyn, die leeren Plätze mit Leuten zu besetzen, die von Religion und bürgerlicher Ordnung ihre eigenen Begriffe haben. Auf diese Art müssen wohl endlich die gutgesinnten Räthe Eurer Majestät gänzsich verschwinden oder auf eine so geringe Anzahl herabgesetzt werden, daß sie in jedem Falle, da ihre Rechtschaffenheit und ihr Muth für die gute Sache aufgefordert wird, der Stimmenmehrheit unterliegen zu müssen.

Wenn ich Besorgniß für die Zukunft äußere, so bewegt mich hiezu in dem achtzigsten Jahre meines Lebens weder Furcht noch Hoffnung oder irgend eine Rücksicht auf mein eigenes Wohl: Nur meine gegenwärtige Pflicht, nur die Aufrechterhaltung der Religion, nur das Wohl Eurer Majestät und das Glück höchstdero Staaten können die Triebfeder meiner Warnungen seyn. Es ist von der größten Wichtigkeit, durch die kläglichsten Beyspiele unseres Jahrhundertes bestättiget, die Herzen junger aufkeimender Bürger der Religion und dem Staate zu sichern'.

Natürlich kam der Vorschlag des Cardinals Migazzi nicht zur Ausführung, dafür sorgte schon die verbissen josephinisch gesinnte Studiencommission, die überhaupt dem Cardinal manchen Strich durch die Rechnung machte und manches, was schon der Kaiser oder die Hofkanzlei bewilligt hatten, etwas verschlechterte oder ganz unterdrückte.

Daß das Wiener f. e. Consistorium so wie Cardinal Migazzi über die Gesellschaft Jesu dachte, ersehen wir aus ihrer von der Regierung begehrten Aeußerung vom 25. September 1799 über den Vorschlag eines Anonymus, eine Congregation zur Erziehung der Jugend ins Leben zu rufen, bei welcher Gelegenheit das f. e. Consistorium dem aufgehobenen Orden die wärmsten Lobsprüche zollt und es für das Wünschenswertheste bezeichnete, wenn die Gesellschaft Jesu wieder aufleben und das Werk der Jugenderziehung wieder auf sich nehmen würde.

Deutsch Altenburg. Joseph Maurer.

Die folgenden **Acten der Passauer Diöcesansynode vom Jahre 1438** sind aus demselben Codex 1845 der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Bl. 25a—30a) entnommen, aus dem diese Zeitschrift (1890, 362 und 546) die Synodalacten von 1435 und 1437 gebracht hat. Man sieht aus denselben, wie ernst Bischof Leonhard jenes Baseler Decret genommen hat, welches jährlich wiederkehrende Diöcesansynoden vorschrieb.

[25[a]] Acta synodi Pataviensis Anno Domini 1438.

Anno a nativitate Domini nostri Jesu Christi 1438 Reverendus in Christo pater et dominus dominus Leonardus Episcopus Pataviensis arduis ecclesiae suae Pataviensis regiaeque maiestatis Serenissimi principis et domini domini Alberti praesagio divino tunc temporis ad sacri imperii culmen ac Ungariae Bohemiae Dalmatiae Croatiae regem a reverendissimis illustribusque patribus et principibus sacri Romanorum imperii electoribus ac dictorum regnorum[1]) incolis quasi simul tempore divina volente clementia concorditer electi praepeditus negotiis, Rempublicam simul et sacrosanctam ecclesiam romanam atque fidem catholicam tangentibus[2]), a synodo sua episcopali, quam tunc temporis ad dominicam, qua Dei in Ecclesia canitur *Misericordia Domini*[3]) in civitate sua Pataviensi indixerat celebrandam, personali praesidentia prout conceperat contractus, Venerabilibus in Christo patribus et dominis, domino Paulo de Polhaim praeposito[4]), Burchardo decano[5]), Erhardo Herrant decretorum doctori, officiali curiae Pataviensis[6]), atque Georgio Jägenrewter pro tunc commissario vicariatus ecclesiae Pataviensis auctoritates et vices suas celebrandi tenendi[7]) et regendi praefatam Synodum suam episcopalem plenarie commisit, prout in literis et commissione desuper confectis et in congregatione synodali perlectis[8]) et insinuatis plenius continebatur.

[25[b]] Nos igitur praesidentes praenominati onus humeris nostris vigore praefatae commissionis impositum humiliter ut tenebamur suscipientes praedicta die dominica qua canitur *Misericordia Domini*, invocata Sancti Spiritus gratia, in aula majori curiae episcopalis in civitate Pataviensi synodaliter cum copiosa multitudine dominorum de capitulo ac praelatorum archidiaconorum decanorum plebanorum ac totius cleri civitatis et dioecesis praedictarum et procuratorum eorundem Episcopalem synodum celebrantes, verbo Dei praemisso ac nonnullis sacri concilii Basiliensis [decretis] vitam et reformationem morum respicientibus[9]) lectis[10]) et insinuatis, super avisamentis infrascriptis ad consilia jurisperitorum una cum praelatis doctoribus et nonnullis aliis notabilibus personis a tota congregatione ad hoc deputatis specialiter conclusimus et synodaliter ordinavimus capitula et ordinationes infrascriptas[11]).

---

[1]) Ms. rengnorum [2]) Ms. tangent*es* [3]) Am zweiten Sonntag nach Ostern, der 1438 auf den 27. April fiel. [4]) S. diese Ztschr. aaO. 545[1]. [5]) Ebd. 366[3]. [6]) Ebd. 365[3]. [7]) Ms. tenend*ae* [8]) Ms. perl*a*tis [9]) Ms. respicient*es* [10]) Ms. l*a*tis [11]) Ms. inscriptas

[1] *De spoliatione dotium etc. post obitum clericorum*[1]. Et quia multitudo oppressorum quam in praecedenti synodo[2]) per ipsorum avisamenta ipsis ac toti clero provideri contra ipsorum oppressiones ecclesiarum et dotium ipsarum et notanter post ipsorum ab hac vita migrationem depraedationes et spoliationes per advocatos et patronos ac potestates saeculares quae hucusque[3]) longis temporibus corruptela gravissima tanquam ex consuetudine ausu sacrilego fere cunctis illatis supplicarunt [26a] provideri[4]), ordinavimus in primis [et] tota synodali congregatione approbante deputavimus cum pleno mandato Venerabiles et egregios patres et dominos Scotorum et Sanctae Dorotheae monasteriorum Wiennae praelatos[5]), officialem curiae Pataviensis et dominum Johannem Himl Sacrae theologiae professorem[6]) tradidimusque et concessimus plenum posse circa praemissa et eorum occasione ad concipiendum instructiones et avisamenta ipsamque et totam necessitatem cleri in et circa praemissa referendam et reducendam ad serenitatem praenominati domini nostri Romanorum regis, petendumque impetrandum et obtinendum contra praetactas oppressiones exactiones spoliationes et depraedationes remedia tuitiones libertates et emunitates confirmationemque et roborationem privilegiorum et emunitatum ac libertatis ecclesiasticae tam a divae memoriae imperatoribus antecessoribus suae serenitatis quam a sacris canonibus dudum a retroactis temporibus cum magnis ac notabilibus poenis clericis et sacris aedibus concessorum[7]), extrahendumque desuper et praemissis sub expensis totius cleri privilegia, litteras et munimenta opportunas.

Et ut praemissa efficacius ad effectum deduci valeant quodque praememorati domini nostri regis [26b] Serenitas facilius ad concedendum emunitates libertates et earum[8]) confirmationes inclinetur, placuit toti congregationi synodali, quod ipsa synodus nedum dominis deputatis mandatum [det] ad impetrandum et obtinendum remedia et tuitiones contra oppressiones exactiones et depraedationes praetactas, sed et litteras credentiae ad prae-

---

[1]) Diese Capitelüberschriften stehen im Ms. am Rande von anderer Hand. [2]) Synode v. J. 1437 Cap. 4 (aaC. S. 549 f.). [3]) Ms. huiusque [4]) Der Satz ist ohne Zweifel durch Auslassung von Wörtern und Schreibfehler in Verwirrung gekommen. Der Sinn ist: Qui in praec. syn. supplicaverant provideri, nunc iterum supplicarunt provideri. [5]) S diese Ztschr. 14 (1890) 365[3]. [6]) Johann Himmel (Coeli) Professor an der Wiener Universität, früher Gesandter Herzog Albrechts V auf dem Baseler Concil. [7]) Ms. concessis [8]) Ms. eorum

nominatum Reverendissimum patrem et dominum nostrum pontificem dominum Pataviensem ad requirendum et hortandum eundem, ut sua paternitas reverendissima suis auxiliis et patrociniis debitis et condignis[1]) praenominatis dominis deputatis, prout aliotenus teneretur, assisteret ac una cum eisdem apud celsitudinem regiae clementiae remedia tuitiones et emunitates contra praetactas oppressiones studeret cum effectu impetrare et obtinere, ne sanguis oppressorum in tremenda die extremi judicii de suis manibus anxius requiri contingeret.

[2] *De testamentis clericorum.* Item fuit avisatum cum querela, quomodo testamenta clericorum et ultimae voluntates de bonis per industriam, labores et servitia eorundem nec non de peculiis propriis relictis per potestates nedum saeculares sed et ecclesiasticas violarentur et occasione quaesita pro causa in non modicum periculum animarum et scandalum multorum impedirentur[2]). Super quo ordinavimus ac una cum deputatis tota synodali congregatione [27ᵃ] approbante statuimus, quod clericorum testamenta de bonis per labores, servitia atque de peculiis adventiciis videlicet[3]) artificio servitio, paterna successione, dono cognationis aut consanguineorum et amicorum intuitu personae non ecclesiae acquisitis de cetero et in antea potestate saeculari neque ecclesiastica quovis quaesito colore aut occasione impediri debent, infringi aut violari; de bonis vero intuitu ecclesiae acquisitis juris communis dispositionem conclusimus observandam sub poena excommunicationis latae sententiae, quam praesens synodus tulit et fulminat in contrarium facientibus in his scriptis.

[3] *De oblatis ecclesiis*[4]). Item fuerunt quamplura avisamenta oblata, quae in effectu continebant, quomodo vitrici et patroni ecclesiarum et quaedam fraternitates in praejudicium plebanorum et ministrorum ecclesiae a laicis excogitato[5]) tollant testata, legata ac oblationes in cera et collectas inter se dividant ac ad usuras concedant atque de perceptis hujusmodi rationem plebanis ac rectoribus ecclesiarum facere recusent. Super quibus synodaliter antiquis canonibus inhaerentes ordinavimus, quod ea quae in ornamentis vel pro eis seu fabrica, luminaribus, anniversariis sive aliis ad perpetuum cultum divinum legantur ecclesiis vel aliis piis locis, quae [27ᵇ] in hujusmodi legatis parochialium ecclesiarum rectores sibi portionem aliquam prout non possunt vendicare non debeant, sed cum hujusmodi legata pro redemptione animarum non pro commodo debeant [adhiberi] vitricorum

---

[1]) Hs. condingnis [2]) Hs. impedirent [3]) Hs. videlicet *qui*
[4]) Vgl. Synode v. J. 1437, 7 (aaO. 550 f.). [5]) quo modo . . excogitato

et patronorum: hinc ut supra ordinavimus et synodaliter statuimus, quod patroni et vitrici ecclesiarum, qui praesignificata[1]) tollunt et colligunt legata deinceps singulis annis teneantur de eisdem et eorum fructibus et emolimentis suis plebanis et coram eisdem facere rationem perfectam. Si quis talium quod absit rationem ut praemittitur facere recusaret, quod tunc judices competentes celerem contra tales sub poenis *cum aeterni de re judi l. 6*[2]) debeant et teneantur administrare justitiae complementum[3]). Si vero bona qualiacunque non ad usus praedictos, sed pro ecclesiis, beneficiis aut rectoribus eorundem fuerint legata, quod in eisdem canonum debeat observari dispositio antiquorum et in dubiis ad episcopum vel ad ejus vicestenentes in talibus debeat haberi recursus.

[4] *De religiosis decimas minutas tollentibus*[4]). Item fuit avisatum contra nonnullos religiosos, qui non contenti de majoribus decimis ecclesiarum monasteriis ipsorum incorporatarum[5]) sed et minutas decimas tollentes perpetuos vicarios[6]) competente sustentatione omnino destituunt. Super quod eos, qui se taliter et occasione praemissorum praetendebant [28a] gravatos, remisimus et remittimus ad dominum nostrum dominum Pataviensem ordinarium pro ipsorum sustentatione juribus episcopalibus solvendis hospitalitate tenenda ac ceteris oneribus supportandis congrua portione moderanda, qui in hoc per se aut suos vicarium aut officialem celerem ex officio justitiae tenetur administrare complementum.

[5] *Ne clerici ad forum vetitum judiciarium pertrahantur*[7]). Fuit avisatum, quomodo in causis ecclesiasticis praelati, plebani ac ceteri beneficiati religiosi ad saeculares trahantur et nonnunquam et seipsos ad forum vetitum contra sacrorum canonum institutiones pertrahant. Super quo placuit toti congregationi synodali, quod nullus deinceps clericorum in actione personali se permittit [*sic*], nec alium trahere debet ad judicem vetitum. Alioquin dominus noster Episcopus, ipsius vicarius aut officialis pro tempore in actione criminali contra reum et actorem ad depositionem, in actione vero civili contra clericum trahentem, cujuscumque status aut conditionis existat, ad poenas similiter depositionis a beneficio et officio ac contentationem[8]) [sive] aestimationem litis procedat. Laicum vero in quacumque actione trahentem

[1]) Mſ. praesingnificata [2]) C. Cum aeterni 1. De sententia etc. in 6. (II. 14; Innoc. IV. ann. 1245). [3]) Mſ. comple*verint* [4]) Mſ. tollent*es* [5]) Mſ. incorporat*o*rum [6]) Mſ. undeutlich vicalos oder vicales oder vitales. [7]) Vgl. Synode v. J. 1437, 5 (aaO. 550). [8]) Mſ. conte*mp*tationem

anathematis mucrone feriat, quousque ecclesiae de tantae effractione libertatis ecclesiasticae satisfaciat et ad aestimationem mulctam persolvat. [28b]

[6] *Duo procuratores et duo notarii circa eccl. cathedr. habeantur.* Item ad tollendam occasionem ne laici clericos ac clerici seipsos ad trahendum ad forum vetitum urgerentur, fuit per quoddam avisamentum petitum, ut apud ecclesiam kathedralem pro causis inibi tractandis provideretur de duobus procuratoribus et totidem notariis peritis et legalibus, ne partes in causis nedum ordinariis sed et delegatis, prout hucusque factum cernitur, in suis juribus et justitiis ob defectum procuratorum et notariorum miserabiliter periclitentur aut a prosecutione jurium ipsorum desistere compellantur. Fuit conclusum, quod pro honore Kathedrae et totius cleri utilitate dominus noster gratiosus dominus Pataviensis ceterique judices circa praemissa de personis deberent providere idoneis quodque de ipsorum salariorum constitutione cogitetur pariter et moderatione.

[7] *Ne suffraganeus in consecrationibus etc. exorbitet*[1]). Item fuit avisatum, quomodo dominus suffraganeus ultra procurationem sibi permissam a jure exorbitaret[1]) pro ordinum collationibus, abbatum benedictionibus, dedicationibus consecrationibus reconciliationibus ecclesiarum et altarium pecuniarum summas notabiles exigeret et sublevaret, quod[2]) nedum[3]) in ecclesiarum sed et in piarum[4]) mentium cederet offensam et jacturam, sed et contemptum generaret sacramentorum. Super quo placuit toti congregationi synodali, ut praememoratus dominus noster [29a] Pataviensis avisaretur atque adhortaretur, quod hujusmodi morbo et clamoribus ipsius occasione fere continuis remedio occurreret opportuno, videlicet, aut domino suffraganeo pro tempore existenti[5]) assignaret unam provisionem aut quod pro eodem una pinguis et notabilis ecclesia, unde se variabiliter posset sustentare, incorporetur.

[8] *De custodia Eucharistiae.* Item fuit avisatum, quomodo in pluribus ecclesiis sacramentum pretiosissimi corporis Domini nostri Jesu Christi in debita cum luminaribus diurnis neque nocturnis reverentia non[6]) servaretur. Super quo fuit conclusum, quod dominus noster dominus Pataviensis super hoc generale ad singulas ecclesias transmittat mandatum, ut deinceps tam venerabile sacramentum sub honestissima teneatur custodia

---

[1]) Ms. ex*h*orbitet — ex*h*orbitaret [2]) Ms. quae [3]) Ms. *non*dum [4]) i*m*pio*rum* [5]) Ms. existent*e* [6]) Ms. non über der Zeile von späterer Hand.

luminaribusque diurnis pariter et nocturnis sub poena sublationis et interdicti condigni honoretur[1]).

[9] *De vocandis et veniendis ad Synodum.* Item cum frequens et continua annalis celebratio Synodorum episcopalium sit a sacro concilio Basiliensi indicta, cujus occasione clerus nimium gravaretur et[2]) totus aut major pars, prout hactenus fuisset servatum, personaliter ad synodum venire cogeretur, quorum occasione fuit fere a tota congregatione synodali avisatum, quod ipsa sacra synodus ordinem ac numerum personarum ad synodum[3]) evocandarum[4]) dare [29b] et limitare dignaretur. Super quo ordinavimus ac toto coetu synodali approbante statuimus, quod deinceps celebratione synodi indicta quilibet archidiaconorum aut decanorum juxta numerum beneficiorum in districtu sibi commisso constitutorum debeat ex beneficiatis sex ad minus vel septem aut paulo plures eligere et eosdem per censuras ecclesiasticas ad assumendum onus veniendi una secum ad synodum auctoritate praesentis synodi compellere. Quodque talis archidiaconus aut decanus una cum sibi coëlectis et coassumptis debeat et teneatur[5]) moderari et nominare, quantum unusquisque sacerdotum in suo districtu constitutus debeat contribuere pro expensis electorum, ut[6]) decenter et competenter habeant venire ad synodum, in eadem stare et redire. Quodque quilibet archidiaconorum et decanorum similiter auctoritate praesentis synodi unumquemque sic ut praemittitur ad contribuendum moderate per censuras ecclesiasticas habeat compellere.

Ceterum ordinavimus et synodaliter statuimus, quod si synodus Episcopalis indiceretur celebranda in civitate Pataviensi quod ex tunc omnes praelati quorumcunque ordinum et monasteriorum supra Anasim[7]) constitutorum debeant et obligentur [30a] sub debito obedientiae, corporali dumtaxat impedimento excepto, personaliter ad synodum venire. Ex praelatis enim inferioribus et infra Anasim constitutis tres aut quatuor teneantur mittere unum praelatum sub ipsorum expensis communibus. Et viceversa dum Synodus Episcopalis indicitur celebranda sub Anaso, ex tunc omnes praelati inferiores et sub Anaso degentes omnes personaliter teneantur comparere in synodo et[8]) tunc praelati supra Anasum constituti tres aut quatuor sub expensis communibus teneantur unum ex eis eligere et ad

---

[1]) Ms. undeutlich reuoretur? reueretur? vielleicht ist auch condigne zu corrigieren. [2]) Ms. sed [3]) ad modum [4]) Ms. evocandorum [5]) Ms. teneantur [6]) Ms. utque [7]) Der Fluß Ens heißt hier bald Anasis, bald Anasus. [8]) Ms. ex

synodum pleno mandato transmittere. Si vero synodus episcopalis celebraretur in Anaso aut alio medio loco, ex tunc superiores et inferiores praelati totius dioecesis impedimento praetacto solummodo excepto, teneantur omnes sub debito obedientiae in synodo personaliter comparere.

Demum quamplura avisamenta interesse privatorum respicientia[1] fuere in medium deducta, quibus juxta materiam subjectam possetenus discussis ipsa sacra synodus Episcopalis, unico die inchoata, fuit pariter continuata Dei favente clementia cum cerimoniis, et anno et die praenotatis feliciter terminata, et acta ejusdem synodi per memoratum Erhardum Herrannt [*sic*] taliter qualiter ut praemittitur conscripta. Expliciunt Acta Synodi Pataviensis 1438.

Johannes Heller.

---

[1]) Mſ. respicient*es*.

Register

zum Jahrgange 1893 (Band XVII).

Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitr(ag) ist im Register unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rec(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Abbott, The Anglican Career of Newman rec. 540.
Acten der Passauer Synode 1438. 755.
Albertus a Bulsano s. Knoll.
Allain üb. die Schulen vor der Revolution 384.
Allard über das römische Heidenthum 189.
Allies, History of the Church in England 574.
Allioli 107.
Altes Testament s. Bibel.
Altkatholische Kritik 165.
Amerika, Ausdehnung des Cölibatsdecretes 160.
Amerikanische Kirchengesch. v. Nippold, Abh. v. Zimmermann 231.
Analogie des Seinsbegriffs, Abh. v. Limbourg 677.
Andronikus' II Unionsversuche mit der abendl. Kirche 384.
Angot des Rotours üb. Herbert Spencer, und üb. die russischen Juden 185.
Arbellot üb. Patriarch Lamy 576.
Archiv f. Literatur- u. Kgesch. des MA. 741.
Aristoteles' Auffassung vom Verh. Gottes zur Welt usw. v. Rolfes, rec. 340.
Atheismus u. Staat, Abh. v. Stentrup 1.
Augustinus, des hl., Prädestinationslehre, Abh. v. Pfülf 483; Augustinische Studien 374.
Avicenna 383.

Balme üb. Jeanne d'Arc 576.
Baseler Concil, Unionsversuch mit Byzanz 576; s. auch 755.
Bäumer, Beitr.: Rec. 695; Joh. Mabillons Leben, rec. 154; vgl. 524.
Bellesheim, Card. Manning, rec. 330.
Belon üb. Jeanne d'Arc 576.
Benedict XIII (De Luna) 743 745.
Die Bergpredigt v. Weiß, rec. 726.
Berthier gegen Frins 736.
Bibel 149; La Bible et Bossuet par de la Broise, rec. 113; s. Exegese, Kritik, Gesch. d. A. T.; Robertson.
Bickell 105 165 171.
Biederlack, Beitr.: Abh. 645, Rec. 336 707.
Bilderstreit v. Schwarzlose, rec. 136.
Boismarmain üb. Jeanne d'Arc 576.
Boissier üb. Wechselwirkung zw. Heidenthum u. Christenthum 191.
Bonifaz VIII 743.
Bossuet et la Bible v. de la Broise, rec. 113; B. historien du Protestantisme v. Rébelliau, rec. 119.
Boulay de la Meurthe, Concordatsverhandlungen Bonapartes 186.

Brandenburger, Beitr.: Anal. 736.
Bréhals Ehrenrettung der Jeanne d'Arc 576.
Brevier s. Stundengebet.
Broise s. De la Broise.
Brucker J. üb. eine griech. Inschrift 381.

Campion Edmund 379.
Carls d. Gr. Kaiserthum 563.
Carl V v. Frkr., Bericht üb. dessen Tod 379.
Carmeliterorden im 13. und 14. Jahrh. 743.
Cattaneo übers. v. Höhler, rec. 711.
Cecconi Gesch. d. Concils v. Florenz 185.
Cheyne, Aid to the Study of Criticism, rec. 152.
Chinesen, deren Urreligion 187.
Classiker, die heidn., in d. Schulen 383.
Clemens' V Nachlass 741.
Cölibat, Ausdehnung des Decretes für Amerika 160.
Colonna, Denkschriften der C. gegen Bonifaz VIII u. der Cardinäle gegen C. 743.
Combalots Biographie 383.
Communion der Laien, v. Hoffmann, rec. 143.
Concil v. Florenz, die Russen daselbst 184; C. von Mâcon, das zweite 188; C. Vaticanum s. Vaticanum.
Conclave 1774/5 187.
Concordatsverhandlungen des ersten Consuls 186.
Constitutionen des Franciscanerordens 745.
Constitutiones dogm. Conc. Vatic. expl. a Granderath rec. 535.
Corvinus, Mathias, s. Mathias.
Cyprians Auffassung v. d. Ketzertaufe, Abh. v. Ernst 79.

Darwinismus 185.
Decreti tolerantiae valor, Abh. v. Nilles 245.
De la Borderie üb. d. hl. Efflam 575.
De la Broise, Bossuet et la Bible, rec. 113.
De Lacombe üb. Montalembert 382.
Denifle, Archiv f. Lit.- u. Kirchengeschichte 741.
Desjardins üb. Bischof Maret 380.
Deuteronomium v. Oettli, rec. 705.
Diöcesansynode v. Passau 1438 755.
Dogmatik s. Norbertus, Granderath, Pfülf, Thomas, Ritschl; Unbefl. Empfgnis, Empfänglichk.
Döllingers geplante Rückkehr 165; Ds Geschichtsfabeln, Abh. v. Michael 193; Gregorovius üb. D. 371; Ds ‚Akribie' bezügl. des Kaiserthums Carls d. Gr. 563; s. auch 109.
Dominicaner, Constitutionen ders. v. Raymund v. Pennafort 744.
Duchesne 521 575.
Du Fresne de Beaucourt üb. d. Beichtvater Ludwigs XVI 574.
Duns Scotus s. Scotus.

Eckehard s. Ekkehard.
Edmund Campion 379.
Edgeworth, Beichtv. Ludwigs XVI 574.
Efflams, d. hl., Leben 575.
Ehegesetze, weltliche. und deren Geltung, Abh. v. Biederlack 645.
Ehelosigkeit s. Cölibat.
Ehrle, Archiv f. Lit.- u. KGesch. 741.
Ekkehards Heimat 742.
Empfänglichkeit d. mschl. Natur f. d. übernatürl. Ordnung v. Kranich, rec. 532.
Empfängnis, unbefleckte, bei Thomas 178.
England, Gesch. d. Kirche 574.
Ens, Analogia entis, Abh. v. Limbourg 677.
'Επιούσιος 728.
Erbsünde 182.
Ernst Beitr.: Abh. 79.
Erziehungssystem der Jesuiten, v. Hughes, rec. 145.
Eubel, Provinciale ord. Fratrum min. 378.
Evolutionslehre Herbert Spencers 185.
Exegese s. Bergpredigt, Psalmen, Mariol. Problem, Vaterunser; Oettli, Schäfer Al.

Fasti Mariani v. Holweck, rec. 132.
Fegefeuer, Erfolg unserer Hilfeleistgen für die Seelen im F., Abh. v. Schmid 297.

Firmicus Maternus' Bild des Heidenthums 190.
Fischer, Beitr.: Anal. 563.
Florenz, Concil 184.
Forbes üb. Edm. Campion 379.
Fraknói, Mathias Corvinus, rec. 348.
Franciscanerorden, Generalconstitutionen dess. 745.
D. französ. Klerus 1792—1802 190.
Französische Literatur, neuchristl. Richtung 191.
Friedrichs Neubearbg d. ,Janus' 193.
Frins, S. Thomae doctr. de cooperatione Dei etc. 560 736.
Fundamentaltheologie 183.

Der Galaterbrief erklärt v. Al. Schäfer, rec. 360.
v. Geissel 108.
Gendry üb. d. Conclave 1774/5 187.
Gerber, Beitr.: Anal. 733.
Geschichte des A. T. v. Schöpfer, rec. 724.
Geschichte der prot. Kirchen Nordamerikas v. Nippold, Abh. v. Zimmermann 231.
Geschichtsfabeln Döllingers, Abh. v. Michael 193.
Gesenius 107.
Glaubensmotiv s. übernat. Motiv.
Gnadenlehre s. Empfänglichkeit.
Gonthier üb. die Lehrautorität der KVV. 380.
Gore, The Mission of the Church, rec. 544.
Görres 107.
Gott und sein Verhältnis z. Welt u. z. Menschen nach arist. Auffassg v. Rolfes, rec. 340; Ritschls Geschichtl. Studien üb. die Lehre von G., Abh. v. Rinz 577.
Gottlob, Die päpstl. Kreuzzugssteuern des 13. Jahrh. rec. 716.
Granderath, Constitutiones dogm. Concil. Vatic. rec. 535.
Grandmaison üb. den französ. Klerus 1792—1802 190.
Gregors VII ,offenbare Ketzerei' 209.
Gregorovius üb. Döllinger 371.
Die griechisch-kathol. Priester in Amerika 160; gr. schismatische Kleriker in Amerika 163.
Griechische Kirche 136.
Guimet, Musée 375.
Harlez üb. die Urreligion der Chinesen 187.
Hauréau üb. Karls V v. Frankr. Tod 379.
Heidenthum, dessen Zersetzung 187.
Heinrich VII nicht vergiftet 575.
Heller, Beitr.: Rec. 711 726; Anal. 755.
Hilfeleistung für die Verstorbenen, Abh. v. Schmid 297.
Hofceremoniell, päpstl., im 14. Jahrhundert 744.
Hoffmann, Gesch. der Laiencommunion, rec. 143.
Höhler, Werke Cattaneos, rec. 711.
Holweck, Fasti Mariani rec. 132.
Hübner, Beitr.: Rec. 357.
Hughes, Loyola and the educational System of the Jesuits, rec. 145.
v. Hummelauer, Beitr.: Rec. 705 724.
Hurter. Beitr.: Rec. 113 119 535, Anal. 178 183 374 729; Nomenclator lit. theol. in 2. Aufl. 735.
Hypnotismus im MA. 383.

Janssens, Joh., Lebensbild, v. Pastor, rec. 529.
,Janus' neubearb. v. Friedrich 193.
Jeanne d'Arc 576 (bis).
Jerusalem, Geschichte usw. v. Oliphant, rec. 150.
Jesuiten, Erziehgssystem v Hughes, rec. 145, Migazzis Urtheil über sie 745.
Ignatius v. Loyola s. Jesuiten.
Ikonoklasten s. Bilderstreit.
Innocenz I für die Giltigkeit d. v. Häretikern ertheilten Weihen 221.
Innocenz' II ,häretischer Wahn' 228.
Inschrift, griech., eines Kreuzes 381.
Johann XXII 741; seine ,25 Millionen' 742
Josua v. Oettli, rec. 705.
Irland, Geschichte, v. Olden, rec. 153.
Irritae ordinationes, was das heißt 225.
Isaias, des Messias Priesterthum nach J. 142.
Juden in Russland 185; Martins V Stellung zu den J. 189.
Jungfrau v. Orleans s. Jeanne d'Arc.
Juristen-Universität Padua 745.

Kaiserthum Carls d. Gr. 563; Kaiserkrönung 568.
Kalendarien, mittelalterl., v. Lechner, rec. 125.
Karl s. Carl.
Keble, John, u. Card. Newman 730.
Ketzertaufe, Cyprians Auffassung, Abh. v. Ernst 79.
Kirche, Die Lehre v. ders. nach Augustin 375; ihre Sendung v. Gore, rec. 544; K. u. Staat, Abh. v. Stentrup 420.
Kirchenfeste und Kalendarien in Bayern v. Lechner, rec. 125.
Kirchengeschichte der prot. Secten Nordamerikas v. Nippold, Abh. v. Zimmermann 231; KG., englische, v. Allies 574.
Kirchenrecht s. Laemmer, Ehegesetze; KR.-Quellen² v. Phil. Schneider, rec. 707.
Der Kirchenväter Lehrautorität 380.
Der Klerus in Frankreich 1792—1802 190.
Knabenbauer, Beitr.: Rec. 142.
Knolls Fundamentaltheologie in neuer Ausgabe 183.
Kranich, Empfänglichk. d. menschl. Natur f. d. übernatürl. Ordnung, rec. 532.
Ein Kreuz mit griech. Inschrift 381.
Kreuzzugssteuern des 13. Jahrh., rec. 716.
Kritik, Altkatholische, 165.
Kritik, Biblische 149 152; Beiträge z. bibl. Kr. 173 733.
Kurth üb. eine Geschichtsfabel 188.

Lacombe üb. Montalembert 382.
Laemmer, Institutionen d. kath. KR² rec. 336.
Laiencommunion v. Hoffmann, rec. 143.
Lamy, Patriarch v. Jerus. 576.
Landtag 1575 in Prag, Abh. v. Svoboda 385.
Lechner, Mittelalt. Kirchenfeste rec. 125.
Lehrautorität d. KVV. 380.
Leos I ‚Pseudo-Bischöfe' 214.
Leo III, Attentat auf ihn 564.
Leos IX Reordinationen 198.
Leo (Historiker) 108.
Limbourg, Beitr.: Abh. 677, Rec. 532, Anal. 560.
Liturgik (II 2) v. Thalhofer, rec. 695.
Lock Biography of John Keble 730.
Longhaye üb. Pascals Pensées 381.
Loyola s. Jesuiten.
Luce, Simon, üb. Carl V v. Frkr. 379.
Luckock, The Church in Scotland, rec. 723.
Ludwig XVI 574.
Luna, Peter de, 743 745.

Mabillons Leben v. Bäumer, rec. 154.
Mâcon, das 2. Concil daselbst 188.
Malachias', des hl., Lebensbeschr. 191.
Manning, ein Lebensbild v. Bellesheim, rec. 330.
Maret (Bischof) 380.
Marienfeste s. Fasti Mariani.
Mariologie, ein mariolog. Problem 548.
Martials, des hl., von Limoges, Zeitalter 575.
Martin V und die Juden 189.
Martin, Bisch. Conrad, v. Stamm, rec. 106.
Mathias Corvinus, v. Fraknói, rec. 348.
Maurer Jos., Beitr.: Anal. 745.
Maximilian II Kaiser, s. Prager Landtag.
Melchiten in Amerika 162.
Mercati, L'età di Simmaco interprete 729.
Des Messias priesterl. Thätigkeit v. Schenz, rec. 142.
Metaphysik s. Aristoteles, Analogie.
Meyrick, The Church in Spain, rec. 543.
Michael Beitr.: Abh. 193, Rec. 106 136 143 330 368 529 716 Anal. 165 371 378 741.
Migazzis Urtheil über d. Jesuiten 745.
Minoriten, Provinciale ordinis ed. Eubel 378.
Molinismus 560 736.
Monsabré Prediger 382.
Montalemberts Reden 382.
Motiv, übernatürliche, übernatürl. Motiv, s. Verdienstlichkeit.

Mugnier üb. einen Unionsversuch der Basler mit Byzanz 576.
Müllendorff, Beitr.: Abh. 42 496, Anal. 174 176 561.
Müller E. Natur u. Wunder, rec. 698.

Natur u. Wunder v. E. Müller, rec. 698.
Neuchristl. Richtung in der franz. Literatur 191.
Newman Card. 365; Anglican Career of N. by Abbott, rec. 540; N. u. Keble 730.
Nilles Beitr.: Abh. 245, Rec. 125 132 521, Anal. 160.
Nippold als Kirchenhistoriker, Abh. v. Zimmermann 231.
Nisius, Beitr.: Anal. 548.
Nomenclator lit. theol.[2] v. Hurter, 735.
Norbertus v. Tux, Compendium theol. fundam. Alberti a Bulsano 183.
Nordamerika, protest. Kirchen, s. Nippold; s. Amerika.

Obedientialis potentia 532.
Oberhammer, Beitr.: Rec. 698.
Objectum formale sub quo, u. Obj. form. quod, 174.
Oettli, Auslegg v. Deuteronomium, Josua, Richter, rec. 705.
O'Hanlon üb. d. hl. Malachias 191.
Olden, The Church of Ireland, rec. 153.
Oliphant, Jerusalem, rec. 150.
Ollé-Laprune üb. die neuchristliche Richtung in d. franz. Lit. 191.
Omont üb. Unionsversuche der Byzantiner mit Rom 384.
Ordines d. h. Sacramentarien, s. Probst.
Oxford-Bewegung 365 730; Oxford and Oxford Life by Wells, rec. 544.

Padua, Statuten der Juristen-Universität 745.
Page Renouf 165—173.
Päpste als ‚offenbare Ketzer' (Geschichtsfabeln Döllingers), Abh. v. Michael 193; s. Kreuzzugssteuern des 13. Jahrh.
Papstgeschichte I[2] v. Pastor, rec. 122.
Pascals Pensées 381.
Passauer Diöcesansynode v J. 1438 755.
Pastor, Gesch. d. Päpste I[2] rec. 122; Joh. Janssen ein Lebensbild rec. 529.
Des hl. Paulus Briefe an d. Thess. u. Galater v. Al. Schäfer, rec. 357.
Peisson üb. Religionsgesch. 376.
Perpignan, Afterconcil 743.
Pfülf, Beitr.: Abh. 483.
Philosophie s. Aristoteles, Analogie des Seinsbegriffs, Ritschl.
Pierling, Die Russen auf d. Concil v. Florenz 184.
Pius VI, erstes Jahr s. Pontificats 187.
Portalié üb. Hypnotismus 383.
Potentia obedientialis 532.
Prädestinationslehre des hl. Augustin, Abh. v. Pfülf 483; Praedestinatio physica 560.
Prager Landtag v. J. 1575, Abh. v. Svoboda 385.
Predigerorden s. Dominicaner.
Prélot üb. Monsabré 382.
Prevort, Autobiography of Williams, rec. 365.
Priesterl. Thätigkeit des Messias v. Schenz, rec. 142.
Probst, Die ältesten röm. Sacramentarien, rec. 521.
Protestantismus, Bossuet üb. denselben 119; Protest. Kirchen Nordamerikas s. Nippold.
Provinciale ord. Fratrum min. ed. Eubel 378.
Psalmen-Comment. v. Raffl rec. 104; s. auch 149 173.
Pusey 365 730.
Puymaigre üb. Heinrichs VII angebl. Vergiftg 575.

Raffl, Psalmen III, rec. 104.
Rance-Bourrey üb. die Concordatsverhandlungen Bonapartes 186.
Raymund v. Pennafort 744.
Rébelliau, Bossuet historien du Protestantisme, rec. 119.
Reinigungsort s. Fegefeuer.
Religion der ältesten Chinesen 187; Röm. Staatsreligion u. d. Christenth. 191; Religionsgeschichte 376.

Renouf s. Page Renouf.
Reordinationen 198.
Reusch 166—172.
Revue des religions 376.
Revue thomiste 736.
Ricard üb. Combalot 383.
Richard Beitr.: Rec. 122.
Richard v. Middletown üb. Hypnotismus 383.
Richter, Buch der, v. Oettli, rec. 705.
Rinz, Beitr.: Abh. 577, Rec. 340, Anal. 376.
Ritschl, Geschichtliche Studien zur Lehre v. Gott, Abh. v. Rinz 577.
Robertson Smith, The Old Testament[2] rec. 149.
Robiou üb. die Urreligion d. Chinesen 187.
Rolfes, Die aristot. Auffassung vom Verhältnisse Gottes z. Welt, rec. 340.
Rottmanner, Der Augustinismus, 483; ein mariologisches Problem 548.
Die Russen auf d. Concil v. Florenz 184. Russische Juden 185.
Ruthenen in Amerika 160.

Sacramentarien, Die ältesten röm. v. Probst, rec. 521.
Schäfer Al., Erklärung der Briefe an die Thess. u. Gal., rec. 357.
Schenz, Priesterliche Thätigkeit des Messias rec. 142.
Schisma, Carls V v. Frkr. Stellung zu dems. 379.
Schlechter, Beitr.: Rec. 145.
Schmid Fr., Beitr.: Abh. 297.
Schneider, Cesl. M., Thomas u. die unbefl. Empfängnis 182.
Schneider Phil., Kirchenrechtsquellen[2] rec. 707.
Scholastik, Zur Gesch. der S. 744.
Schöpfer, Gesch. d. A. T., rec. 724.
Schottland, Die Kirche in S., v. Luckock, rec. 723.
Schrift, hl., s. Bibel.
Die Schulfrage in Nordamerika 271; Die Schulen in Frankr. vor der Revol. 384.
Schulte 109.
Schwally 733.
Schwarzlose, Bilderstreit rec. 136.
Scotus-Studien Ritschls 607.
Sebaste in Armen., eine Inschr. 381.
Seinsbegriff, Analogie dess., Abh. v. Limbourg 677.
Simonistische Weihen, ob giltig, 209.
Smith Robertson, s. Robertson.
Spanien, die Kirche in Sp., v. Meyrick, rec. 543.
Specht, die Lehre v. d. Kirche nach St. Augustin 375.
Spencer, Herbert, Evolutionsl. 185.
Spiritismus 383.
Stamm, Conrad Martin, rec. 106.
Staat u. Atheismus, Abh. v. Stentrup 1, Staat u. Kirche. Abh. v. dems. 420.
Statuten der Juristen-Universität Padua 745.
Stelzer, Beitr.: Rec. 154.
Stentrup Beitr.: Abh. 1 420.
Steuern zu den Kreuzzügen, s. Kreuzzugs-Steuern.
Strack-Zöckler, Commentar z. A. u. N. T. 705.
Straßburger theol. Studien 698.
Das Stundengebet v. Thalhofer, rec. 695.
Svoboda, Beitr.: Abh. 385.
Symmachus, Uebersetzer der heil. Schrift, sein Zeitalter 729.
Synode v. Passau 1438 755.

Taufe s. Ketzertaufe.
Testament, Das Alte, s. Bibel.
Textkritik, Bibl., Beiträge 173 733.
Thalhofer, Liturgik (II 2) rec. 695.
Theodor Martyrer, in einer griech. Inschrift 381.
Die Thessaloniker-Briefe erklärt v. Al. Schäfer, rec. 357.
Tholuck 108.
Thomas' v. Aq. Lehre üb. die Bedingg d. Verdienstlichkeit s. Verdienstlichkeit: Th. u. die unbefl. Empfgnis 178; Th. u. die praemotio phys. 560 736; Thomasstudien Ritschls 578; s. auch Analogie des Seinsbegriffs.
Thomismus 560 736.
Többe, üb. die unbefl. Empfgnis bei Thomas 179.
Tolerantiae decreti valor, Abh. v. Nilles 245.
Tomcsányi, Beitr.: Rec. 348.

Uebernatürliches Motiv als Bedingung d. Verdienstlichkeit, Abh. v. Müllendorff 42 496; vgl 176 561. Uebernatürl. Ordng, Empfänglichk. d. mschl. Natur, v. Kranich, rec. 532.
Unbefleckte Empfängnis bei Thomas 178.
Unfehlbarkeit des Papstes u. Bisch. Maret 381.
Unionsversuche der Byzantiner mit Rom 384; der Baseler mit Byzanz 576.
Universitäten des MA. 742.
Urban II ein „Ketzer" 218.

Vacandard üb. d. hl. Malachias 191.
Vaticanum 108; Constitut. dogm. Concil. Vatic. a Granderath rec. 535
Vaterunser, vierte Bitte 173 728.
Verdienstlichkeit u. übernatürl. Motiv nach Thomas, Abh. v. Müllendorff 42 496; vgl. 176 561.
Verhältnis Gottes zur Welt nach Aristoteles v. Rolfes, rec. 340.
Vernet üb. Martins V Stellung zu den Juden 189.
Verstorbene, unsere Hilfeleistgen für sie, Abh. v. Schmid 297.

Weihen. Giltigkeit der von Schismatikern usw. ertheilten, 195.
Weiser Joh. 562.
Weiß, Die Bergpredigt, rec. 726.
Wells, Oxford and Oxford Life, rec. 544.
Westcott, The Gospel of Life, rec. 714.
Williams', Isaac, Autobiography by Prevort, rec. 365.
Wunder u. Natur v. E. Müller, rec. 698.

Zenner, Beitr.: Anal. 173 734.
Zersetzung des röm. Heidenthums 187.
Zimmermann Beitr.: Abh. 231, Rec. 149 150 152 153 365 540 543 544 (bis) 714 723, Anal. 730.
Zöckler-Strack, Commentar z. A. u. N. T. 705.
Zschokke, Beitr.: Rec. 104.

Berichtigungen.

S. 173 Z. 19 lies Jahre.
„ 215 „ 17 „ Giltigkeit statt Ungiltigkeit.
„ 264 „ 1 „ praebend.
„ 275 „ 5 „ habenda.
„ 278 „ 2 „ povert .
S. 282 Z. 13 lies aliud.
„ 287 „ 1 „ impugnationibus.
„ 291 „ 17 „ usus.
„ 319 „ 12 „ abzuwägen.
„ 376 „ 4 u. öfter lies J. Peisson statt J. Poisson.